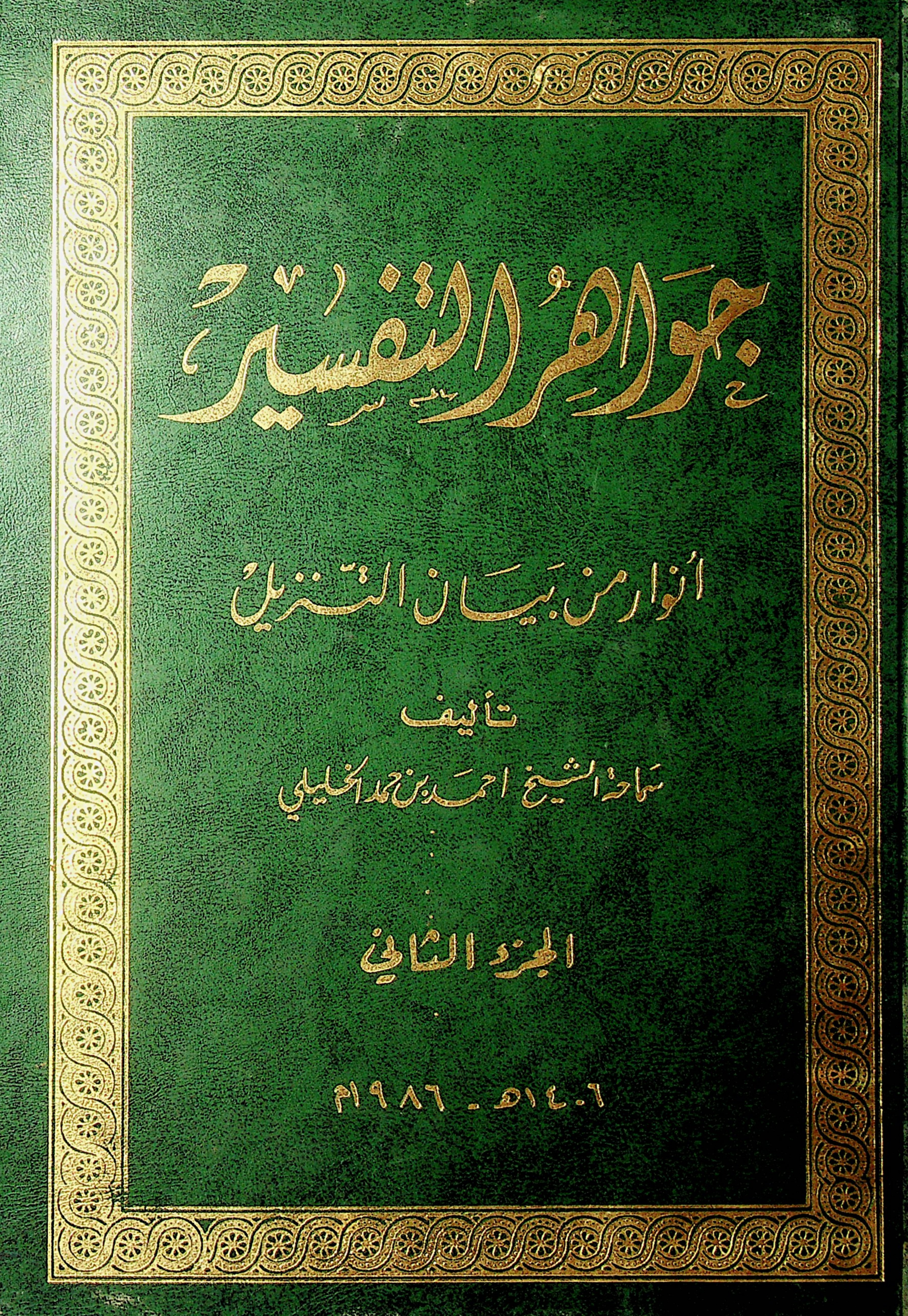


جواهر التفسير
أنوار من بيان التنزيل
تأليف
سماحة الشيخ احمد بن حمد الخليلي
الجزء الثاني
١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م



أنوار من بيان التنزيل

تأليف

سماحة الشيخ احمد بن حمد الخليلي

الجزء الثاني

١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

ســورة البقرة

ســبب التســمية ؟

سميت بذلك لذكر البقرة فيها في قصة بني إسرائيل في قوله عز وجل : ﴿**وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحـوا بقرة . .**﴾[1] . وقد أسلفنا في مقدمة تفسير الفاتحة الشريفة أن بعضهم يكره هذه التسمية ، ويرى أن يقال : السورة التي تذكر فيها البقرة ، وكذا في أمثالها استنادا إلى ما أخرجه ابن الضرّيس والطبراني في الأوسط ، وابن مردويه والبيهقي في الشعب عن أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ قال : قال رسول الله ﷺ : «لا تقولوا سورة البقرة ، ولا سورة آل عمران ، ولا سورة النساء ، وكذا القرآن كله ، ولكن قولوا السورة التي تذكر فيها البقرة ، والسورة التي يذكر فيها آل عمران ، وكذا القرآن كله» . وما أخرجه البيهقي في الشعب بسند صحيح عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال : «لا تقولوا سورة البقرة ولكن قولوا السورة التي تذكر فيها البقرة» . ولكن الجمهور على خلاف ذلك للروايات الصحيحة الدالة على جواز هذه التسـميـة ، منهـا المـرفـوع ومنهـا المـوقـوف ، وقـد

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «٦٧»

أسلفنا ذكر بعضها ، وما يستند إليه المانعون لا يقوى على معارضتها .

أما حديث أنس فهو ضعيف جدا ، في إسناده يحيى بن ميمون الخواص ، وليست في روايته حجة ، ولذلك قال الحافظ ابن كثير : هذا حديث غريب لا يصح رفعه .

أما حديث ابن عمر فهو موقوف ، غاية ما فيه أنه رأي صحابي ، وقد عورض برأي الأغلبية الساحقة من الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - ، فضلا عن معارضته بالأحاديث المرفوعة الصحيحة .

السورة مدنية :

وهي مدنية ، وحكى غير واحد من المفسرين الاجماع على ذلك ، غير أن قطب الأئمة - رحمه الله - في تفسيره «هيميان الزاد» حكى عن بعضهم أن آيتين منها مكيتان ، وهما قوله تعالى : ﴿**ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم** . .﴾[1] (الآية) ، وقوله : ﴿**ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء** . .﴾[2] «الآية» . ولا مستند لهذا القول ، بل الصبغة المدنية ظاهرة عليهما ، فإن أولاهما في مواجهة أهل الكتاب ، ومن المعلوم أن المعركة بين الدعوة الاسلامية وأهل الكتاب لم تبدأ إلا بعد الهجرة ، وأما ثانيتهما فقد جاءت في سياق آيات الانفاق المدنية ، ومن المعلوم أن الآيات المكية وإن أتى فيها ذكر الانفاق فهو ذكر عابر ليس فيه ذلك التفصيل الذي نجده في القرآن

---

١ - سورة البقرة : الآية «١٠٩»
٢ - سورة البقرة : الآية «٢٧٢»

المدني ، وروي عن مجاهد : أنها سورة أنزلت بعد الهجرة ، وهو محمول على فاتحتها دون جميعها ، إذ إنها قد صاحبت - نزولا - جميع مراحل الدعوة بعد الهجرة حتى قيل إن آية منها هي آخر ما نزل من القرآن ، وهي قوله سبحانه : ﴿**واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون**﴾[1] ، نزلت فيما قيل بمنى يوم النحر في حجة الوداع ، وهذا لا ينافي ما قلناه من مدنية جميع السورة لما عرفته أن المكي ما كان قبل الهجرة والمدني ما كان بعدها بغض النظر عن مكان النزول .

ولا يشكل عليك نزول آياتها طوال فترة إقامة النبي ﷺ بالمدينة مع نزول عدد من سور القرآن خلال تلك الفترة ، فإن السورة الواحدة لا يلزم أن تنزل متتابعة ، فقد تنزل آيات منها ثم تنزل آيات من غيرها قبل استكمالها ، وإنما كان النبي ﷺ يأمر أن توضع كل آية موضعها ، وعند ما قُبض كان جميع القرآن مرتبا متلوا . أما ترتيب الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - له بعد انتقاله ﷺ إلى الرفيق الأعلى ، فلا يعدو ترتيب تدوينه في الألواح بحسب ما ترتب في الأذهان .

عــدد آياتهــا :

وآياتها مائتان وست وثمانون - وهو المعتمد عليه في المصاحف المنتشرة ، وعزاه ابن عاشور إلى أهل العدد بالكوفة - وقيل مائتان وسبع وثمانون ، وعزاه إلى أهل العدد بالبصرة . وذكر القطب في هيميانه قولا آخر - صدره وأتبعه القولين السابقين - أنها مائتان وخمس

---

١ - سورة البقرة : الآية «٢٨١»

وثمانون ، وهذا القول صدره أيضا ابن عاشور ، وعزاه إلى أهل العدد بالمدينة .

أطوار الدعوة في هذه السورة :

وإذا كانت هذه السورة قد مرت بجميع أطوار الدعوة والتشريع بعد الهجرة ، فلا غرو إذا وجدناها تتناول بالتفصيل المشاكل المتنوعة التي كان المسلمون يواجهونها حتى أنها سميت - لكثرة أحكامها ووفرة فوائدها - فسطاط القرآن .

والدعوة - بهجرته ﷺ وهجرة أصحابه - رضي الله عنهم - قد دخلت طورا جديدا ، فلذلك نجد في ثنايا القرآن المدني من الأوامر والأحكام ، والإرشاد والتوجيه ، ما لا نجده في القرآن المكي .

الدعــوة في مكــة :

ولم تكن هذه الهجرة حادثا اختياريا ، وإنما كانت أمرا ضروريا فرضه الواقع المرير ، وصرفه القدر النفاذ [١] ، فالدعوة بدأ صوتها في شعاب مكة المكرمة همسا بين ضجيج الجاهلية وصخبها ، وما لبث هذا الصوت الهامس أن تحول من الخفوت إلى الهدير الذي أصم أسماع شياطين الباطل ، وأرجف قلوبهم ، وزلزل الأرض من تحت أقدامهم ، فبذلوا جهدهم لأجل إسكاته ، وحاولوا الحيلولة بينه وبين مسامع الجمهور لما يخشونه من استقطابهم ، لأنه صوت الفطرة الذي يخرج بالانسان من مضيق الكفر إلى رحاب الايمان ، ولم يألوا جهدا في فرض أنواع العقوبات الرهيبة على كل من حدثته نفسه بأن

---

١ - ناسب إلقاء هذا الكلام - في درس التفسير - الاحتفال بذكرى الهجرة في المحرم عام ١٤٠٣ هـ .

يستجيب لهذا النداء ، وقد فاتهم أنهم لا يقاومون أمرا بشريا ، وإنما يقاومون أمر الله الذي لا يعجزه شيء ، فما لبثت الدعوة أن اقتحمت السدود ، واجتاحت العراقيل ، ووصلت إلى نفوس المستضعفين الذين نكبوا بقهر الجبارين ، وبطش الظالمين ، فأفرغت فيها السكينة ، وأفاضت عليها الطمأنينة ، وهنا نشأت المقاومة العنيفة بين معسكر الايمان الذي يجمع لفيفا من المستضعفين ، ومعسكر الكفر الذي يضم الطواغيت المتسلطين ، ومن حيث إن السلطان كان في أيدي أولئك الطواغيت الذين لا تعرف الرحمة طريقا إلى قلوبهم ، تعرض فريق المؤمنين لضروب الايذاء وأنواع المحن ، فكان صبحهم لا يتجلى إلا عن جديد من المكائد والمؤامرات ، وليلهم لا يغشى إلا بأثقال الهموم التي كادت تسد على نفوسهم منافذ الصبر وتطفىء منها شعلة الرجاء .

محنة تجتازها الدعوة :

غير أن حكمة الله عز وجل اقتضت أن يقوم من نفس سادات قريش من يشد أزر هذه الدعوة ويساند نبيها ﷺ ، وهو أبو طالب ، عم الرسول ﷺ ، الذي أبت عليه مروءته الهاشمية وحميته العربية إلا أن يقف في جنب ابن أخيه مع تمسكه بدين آبائه ، المناقض لهذا الدين الجديد ، فكانت هذه المؤازرة وسيلة لأن تشق الدعوة طريقها بين تحديات المعارضين ، ومؤامرات الحاقدين ، ولكن إرادة الله شاءت أن لا يستمر هذا الوضع ، فمنيت الدعوة بفقد مؤازرها أبي طالب ، كما رزئت بمصاب إحدى دعائمها الكبرى وهي السيدة

خديجة أم المؤمنين ـ رضي الله عنها ـ التي جمعت للنبي ﷺ بين وفاء الزوج المخلصة وحنان الأم الرؤوم ، وكثيرا ما كانت تمسح بيدها الحانية عليه فتجفف منه عرق الارهاق الذي يعروه ، وتأسو كلوم المآسي التي يعانيها ، فلا غرو أن كانت وفاتها رزية فادحة حلّت بالنبي ﷺ وبالدعوة التي كادت حركتها تتجمد ، وكاد صوتها يخفت ، إذ لم يبق من بني هاشم ـ أسرة النبي ﷺ ، ممن بقي على دين قريش ـ من يجمع بين عاطفة أبي طالب وقوة شخصيته التي تفرض على قريش تقديرها واحترامها .

أما المؤمنون منهم فلم يكن لهم في المجتمع المكي ما كان لأبي طالب من المكانة الاجتماعية ، لأن إيمانهم بالرسول ﷺ أفقدهم كل تقدير عند طواغيت الكفر ، وتلك محنة عنيفة كابدها المؤمنون مع النبي ﷺ ، ومرحلة صعبة اجتازتها دعوتهم ، فلم يكن إذاً مناص عن البحث عن قاعدة تأرز إليها الدعوة ، ويأوي إليها رجالها ، لينطلق منها صوتها عاليا يدوي في جنبات الأرض متحديا ضراوة الكفر وأحقاد الجاهلية .

يثرب للمهمة الجلى :

وكان القدر الالهي قد هيأ مدينة يثرب لهذه المهمة الجلى التي لم يكن لأي مكان أن يكسب شرفها ، فكانت هي دار الهجرة التي احتضنت الرسول ﷺ وأصحابه المهاجرين ، وآزرت دعوته ، وكانت هذه الهجرة إليها مسبوقة بهجرتين إلى الحبشة لتكونا تجربتين

عمليتين للمهاجرين ، وفي وسط تاريخ الدعوة المكي ، كانت تتنزل آيات بين حين وآخر ، تلمح منها إيماءات إلى الهجرة ، وتفوح منها روائح البشائر للمهاجرين بعز الدنيا وسعادة الآخرة ، وذلك لأجل إعداد النفوس لها ، وتوطينها على تحمل أعبائها .

ومما لا يخفى على ذي بال أن الوضع في مكة لم يكن يسمح للمؤمنين أن يقيموا حياتهم الاجتماعية على أسس الاسلام ، إذ لم يكن للجاهلية فيها ـ وهي في أوج سلطانها وعنفوان جبروتها ـ أن تقف مكتوفة الأيدي عن أقلية خارجة عليها وهي تجبي الصدقات ، وتقيم الحدود ، وتبني الحياة السياسية ، والاجتماعية على قواعد الاسلام المناقض لها ، فكان من الضرورة بمكان أن يفتش المسلمون عن بقعة تكون ملائمة لهدفهم الذي يقصدونه ، وبما أن قبيلتي الأوس والخزرج اللتين اتفقتا على نصرة هذا الدين ، وإيواء نبيه ، جرد رجالها عزائمهم على تحدي الزمن ، ومواجهة جميع الصعاب ، كانت مدينتهم التي تظللها أسيافهم ، أنسب بقعة لأن تقوم على ترابها دولة الايمان والحق التي تقوم على تعاليم القرآن ، فتم إنشاء هذه الدولة فعلا ، وأخذ الشرك يحسب لها كل حساب .

ظهور طائفة المنافقين :

وإذا كانت المعركة في مكة المكرمة كانت رحاها تدور بين طائفتي الاسلام والشرك ، فإن أحداث الهجرة تمخضت عن ميلاد طائفة ثالثة ، هي طائفة المنافقين ، الذين أرعدت فرائصهم قوة

الاسلام ، وهالهم سلطانه ، ولم يكن لهم من الجرأة والصراحة ما للمشركين ، فلم يروا أمامهم طريقا إلا أن يرتدوا أردية الاسلام ليخفوا ما يكنّونه من معتقدات الجاهلية ، وما يضمرونه من الحقد الدفين ، وكانوا يرون أن سياستهم هذه ناجحة لأنهم يهدفون إلى التمتع بالاستقرار والطمأنينة في ظل دولة الاسلام ، ومشاركة المسلمين في المغانم والحقوق ما دامت لهذا الدين قوة ، وكانوا يطمعون أن لا يكون سلطان الاسلام أكثر من سحابة صيف ، غير أن الله سبحانه ما كان ليدعهم يعبثون بين ظهراني المسلمين من غير أن ينزل فيهم من الآيات ما يكشف عن طوايا ضمائرهم ، ويجلي خبث سرائرهم ، ويتوعدهم بهوان الدنيا وعذاب يوم الدين ، ولم يكن الوضع بمكة المكرمة يقتضي وجود هذه الفئة ، إذ المشركون فيها هم المتسلطون القابضون على أزمة أوضاعها ، فليس ثَمّ من داع لأن يتستر أحد بالاسلام مع إبطانه خلافه . كيف والمسلم كان هناك مهيض الجناح مسلوب الحقوق معرضا لصروف الأذى وضروب البلاء .

الفريق الآخر ؛ اليهود الحاقدون :

هذا وقد كان بالمدينة فريق آخر من أعداء الدعوة الألداء ، وهم اليهود ، الذين أشربت قلوبهم الضلال ، وخيّم عليها الحقد ، واستولى عليها الحسد ، وكانت لهم من قبل عدة محاولات لطمس نور الحق ، وتشويه وجه الحقيقة في سلسلة أحداثهم التي من بينها مؤامراتهم على أنبيائهم ، وتحريفهم ما أُنزل عليهم . وقد امتزج كره

الحق وعداوة أهله ، والحقد على الانسانية ، بلحومهم ودمائهم ، فأصبح ذلك جزءا من طبيعتهم . وفي المجتمع المدني كانت لهم مكانة في أيام الجاهلية ، لأنهم أهل كتاب بين أمّيين ، وقد استطاعوا بمكرهم ودهائهم ، أن يسيطروا على تجارة المدينة ، ويرهقوا سكانها - من الأوس والخزرج - بضرائب فادحة ، بطرق الربا الذي يمتصون به الثروات مقابل ما يعطونه من الدَّيْن ، وعند ما شعّ نور الاسلام بين جنبات المدينة ، وطوى ظلمات الكفر من نفوس أكثر الأوس والخزرج ، أحس اليهود بفداحة الخطب النازل بهم ، لأنهم شعروا بتقلص سلطانهم الروحي ، وفشل حيلهم المـادية ، وأحسوا أنهم أمام طريقين ؛ إما الرضى بالانتظام في سلك الدين الجديد ، والاندماج مع غيرهم ، والتساوي معهم في الحقوق والأحكام ، وإما التمسك بما كانوا عليه من عقائد مع فقدان ما كانوا يتمتعون به من مزايا خاصة . وكلا الأمرين صعب عليهم ، فإنهم يحرصون دائما أن يبقوا طبقة متميزة ، ويحذرون من الذوبان في أي أمة أو شعب أو مجتمع ، وكانوا يتطلعون إلى السيادة في الأرض ، والقيادة في البشر ، لأنهم يعرفون - لمـا تبقى عندهم من علم الكتاب - أن نبيا قد أظل زمنه ، تعم دعوته وتسود أمته ، وما كانوا يظنونه سيظهر من غير الشعب الاسرائيلي ، فكانوا يترقبون دائما أن ينشأ بينهم هذا النبي ، لا لأجل اتباع هداه ، ولكن لأجل ما يطمحون إليه من العُلوّ في الأرض .

فلما انكشف الأمر على خلاف ما كانوا يطمعون ، زاغت

أفكارهم واضطربت نفوسهم ، واشتعلت بين جوانحهم نار الحسد ، فضاعفوا جهودهم في الصد عن هذه الدعوة والافتراء عليها والتآمر على أهلها ، تارة بتأليب المشركين خارج المدينة ، وأخرى بتشجيع المنافقين داخلها .

السورة تصور أحوال كل فريق :

وتصور لنا بداية هذه السورة ـ وهي أول ما نزل في هذا الطور ـ طبيعة كل فريق من هذه الطوائف ، فقد استهلت براعتها بإعلان أن الكتاب المنزل هدى للمتقين ، وكشفت الستار عن صفاتهم التي يتحلون بها في الدنيا ، وجلت المصير الذي ينقلبون إليه يوم القيامة ، ثم عطفت العنان إلى فريق المشركين الذين جاهروا بعقيدتهم ، ثم أفاضت في وصف الفريق الثالث ـ فريق المنافقين المذبذبين بين هؤلاء وهؤلاء ـ وكشفت أنواع المخازي التي يوارونها بأستار الخداع ، ولأجل خطورة هذا الفريق على الدعوة ورجالها ، ومؤامراتهم على الاسلام ونبيه ، لم تقتصر السورة على مقدار يسير في تعرية أحوالهم ، بل توالت ثلاث عشرة آية كل واحدة منها ذات دلالة واسعة على خطورة النفاق ومساوىء المنافقين . ثم واجهت البشر جميعا على اختلاف مسالكهم بدعوتهم إلى عبادة الله وتذكيرهم بآلائه المتمثلة في خلق الانسان وخلق ما في هذا الكون ، أرضه وسمائه ، لتحقيق منفعته . وتخلل ذلك وعد بالثواب ووعيد بالعقاب ، للحث على الخير والردع عن الشر ، ثم ولي ذلك بيان خلق الانسان والتعريف بمنصبه وهو الخلافة في الأرض ، مع تحذيره

مما يهدد أمنه من وساوس الشيطان ومكائده ، وتبيان ما تقتضيه هذه الخلافة ، وتستلزمه محاربة الشيطان من اتباع هدى الله ، واستلهام الرشد من قبله .

ثم عادت السورة فواجهت الفريق الرابع ـ وهم اليهود ـ واستهلت هذه المواجهة بتذكيرهم بنعم الله ، التي مِن بينها تفضيل أسلافهم بما أوتوه من الهدى ، وتعاقب رسل الله إليهم ، ودعتهم إلى الوفاء بعهد الله ، والايمان بما أنزل مصدقا لما معهم ، وحذرتهم أن يكونوا أول كافر به ، وأن يشتروا بآيات الله ثمنا قليلا ، وأن يلبسوا الحق بالباطل ويكتموا الحق ، ودعتهم إلى إقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، ووبختهم على أمر الناس بالبر ونسيان أنفسهم .

ثم انقلبت بهم إلى قصتهم مع فرعون ، ومنة الله عليهم إذ أنجاهم منه ومن آله ، وفرق لهم البحر فأنجاهم وأهلك به فرعون ومن معه ، ثم كشفت لهم تاريخهم الأسود في عهد موسى ـ عليه السلام ـ مبتدئة بتأليههم العجل وقولهم لموسى : ﴿**لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة**﴾[1] ، وتبديلهم القول الذي قيل لهم ، وما وراء ذلك من ضروب العناد وأنواع الفساد ، مع تذكيرهم بكثير من آلاء الله التي كان يفيضها عليهم مع انحرافهم عن الصراط السوي ، وعلمه بدخائلهم ابتلاء منه سبحانه واختبارا ، وهكذا نجد أكثر من مائة آية من السورة الكريمة ذات علاقة ببني اسرائيل أتت تارة مذكِّرة وتارة منذِرة وأخرى موبِّخة ، كما انطوت على تحذير

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «٥٥»

المؤمنين منهم ، وتبصيرهم بمؤامراتهم ومكائدهم ، وهي دليل على ما كان عليه اليهود في وقت نزول السورة من معاداة الحق ومضافرة الجهد للصد عنه ، كما أنها دليل على شرتهم بظهور نبوة النبي العربي ﷺ وانتشار دعوته وحسدهم المؤمنين على التئام شملهم بعد الفرقة ، واتحاد كلمتهم بعد الاختلاف ، وتواد طوائفهم بعد التباغض ، وتآزرها بعد التنابذ ، وتناصرها بعد التحارب .

اليهود يخسرون مكانتهم في المدينة :

وشأن اليهود - كما هو ديدنهم دائما - الاصطياد في الماء العكر ، وقد كانوا مستفيدين من حروب الأوس والخزرج التي دامت مائة وعشرين عاما ، وكانوا هم من ورائها يضرمون نارها ، ويُحمون وطيسها بشرر فتنهم ، ووقود دسائسهم ، وعند ما التأم الشمل بين هاتين القبيلتين المتناحرتين كما التأم بينهما وبين المهاجرين عند ما تعاقدوا بالخناصر على مناصرة الله ورسوله ، وأذابوا خلافاتهم في بوتقة الايمان ، شعر اليهود أنهم أمام طرق مسدودة ، فلا سبيل لهم إلى ما اعتادوه من التحريش بإثارة الأضغان وإلهاب الحفائظ ، كما شعروا أنهم فقدوا - بإشراق شمس الاسلام على أرجاء المدينة المنورة - ما كانوا يتمتعون به فيها من قيادة فكرية بين العرب الأميين ، كما فقدوا وسائل ابتزاز الثروات وتضخيم رؤوس الأموال واحتكارها ، لأن الدين الجديد لن يتساهل معهم في ذلك ، وسوف يقيم حياة الناس الاقتصادية على أسس العدالة والاستقلال عن جميع نظم الظلم التي تفشت ، كما يقيم الحياة الفكرية على دعائم العلم

والبرهان ، فلا يستغرب منهم إن جربوا كل محاولة لتحطيم قوة الاسلام وإطفاء نوره ، وتمزيق شمله ، **﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون﴾**[1] .

وبإدراك هذه الظروف التي أحاطت بالأمة المسلمة ـ كما أحاطت بالدعوة الاسلامية بدار الهجرة على صاحبها أفضل الصلاة والسلام ـ يمكن لمن تأمل أن يدرك أبعاد الهجرة وأن يفهم واقع حياة المهاجرين ، فإنهم لم ينتقلوا إلى الدَّعة والراحة والكسل ، وإنما انتقلوا إلى لون آخر من ألوان الجد والكفاح ، والعمل والفداء .

مكانة الهجرة في الاسلام :

ولأجل هذه الخصائص التي كانت للهجرة ، اعتبرت من صميم الدين ، ومن أهم العُرى التي يجب على المؤمن أن يتمسك بها . إذ لم تكن أمرا جانبيا طافيا على سطح حياة الأمة ، وإنما كانت قاعدة أساسية من قواعدها .

ولذلك توالى التأكيد عليها في القرآن كما في قوله عز وجل : **﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا﴾**[2] ، فانظر كيف اعتبرت الهجرة متممة للايمان ولم يكن وحده مجزيا للربط بين المؤمنين دونها ، بل لا يستكمل معناه إلا بها ، بدليل قوله تعالى :

---

١ ـ سورة التوبة : الآية «٣٢»

٢ ـ سورة الأنفال : الآية «٧٢»

﴿والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقا﴾[١] .

وبتصور تلك المعركة الحامية الوطيس بعد الهجرة - بين فئة الحق المتحدة بإيمانها ، القوية بيقينها ، المتماسكة بإخلاصها لدينها ، وفئات الباطل المختلفة التي تلتقي جميعا على محاربة الله ورسوله والتآمر على دينه ، وعباده المؤمنين - يمكنك إذا تلوت القرآن المدني أن تستجلي ما تشير إليه آياته من وصف هذه المعركة ، وتحليل دوافع الحاقدين الذين كانوا لا يفتؤون يؤجج‍ون سعيرها ، كما يمكنك فهم الحكمة مما تجده في ثنايا الآيات المتنزلة في العهد المدني من دعوة إلى الصبر والمصابرة ، وتوطين النفوس على تلقي ما ينزل عليها من البلاء ، كما تجد ذلك واضحا في هذه السورة في قوله سبحانه :

﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين﴾[٢] وما بعدها من الآيات ، وقوله :

﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم . .﴾[٣] (الآية) .

عهد التشريع في السورة :

هذا ؛ وبما أن هذه السورة كانت آياتها تتنزل طوال العهد المدني ، وهو عهد يتسم بالتشريع ، انطوت على كثير من الأحكام التشريعية سواء ما يتعلق منها بالعبادات أو بالمعاملات ، وقد لخصها

---

١ - سورة الأنفال : الآية «٧٤»
٢ - سورة البقرة : الآية «١٥٥»
٣ - سورة البقرة : الآية «٢١٤»

صاحب المنار فيما يلي :

١ ـ إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة بمدح أهلهما في الآية «٣» ، والأمر بهما في الآية «١١٠» .

٢ ـ تحريم السحر وعدّه كفرا وفتنة أو مستلزما للكفر في الآية «١٠٢» .

٣ ـ أحكام القصاص في القتلى وهو المساواة فيها وحكمته في آيتي «١٧٨ ، ١٧٩» .

٤ ـ الوصية للوالدين والأقربين في آيتي «١٨١ ، ١٨٢» .

٥ ـ أحكام الصيام مفصلة وقد نزلت في السنة الثانية للهجرة ، آيات (١٨٣ ـ ١٨٧) .

٦ ـ تحريم أكل أموال الناس بالباطل والادلاء بها إلى الحكام للاستعانة بهم على أكل فريق منها بالإثم ، كما هو الفاشي في هذه الأزمنة في آية «١٨٨» .

٧ ـ جعل الأشهر الهلالية هي المعتمدة في المواقيت الدينية للناس ، ومنها : الصيام ، والحج ، وعدة النساء ، ومدة الإيلاء ، في آية «١٨٩» .

٨ ـ أحكام القتال ـ وقيده صاحب المنار بقتال من يقاتلنا ويهدد حرية ديننا دون غيرهم ـ وتحريم الاعتداء فيه ، وغايته منع الفتنة في

الدين ، وهو الاكراه فيه والتعذيب والايذاء للصد عنه ، والمراد ما يسمى في عرف هذا العصر بحرية الاعتقاد والوجدان ، ومنه أحكام القتال في الشهر الحرام في الآيات «١٩٠ ـ ١٩٥» و «٢١٦ ـ ٢١٨» ثم «٢٢٤ ـ ٢٥٢» .

٩ ـ الأمر بإنفاق المال في سبيل الله لأنه وسيلة للوقاية من التهلكة ، وهذا يتناول الانفاق في الاستعداد للقتال الذي يرجى أن يكون سببا للسلم ، ومنع القتال والسلامة من الهلاك ، ويتناول غير ذلك كمنع العدوان العام والخاص ، والنظم الضارة بالاجتماع ، الآية «١٩٥» ، ثم الأمر بالانفاق من أجل السلامة من هلاك الآخرة ، في الآية «٢٥٤» ، ثم الترغيب في الانفاق والوعد بمضاعفة الأجر عليه بسبعمائة ضعف وأكثر ، وبيان شروط قبوله وآدابه ، وضرب الأمثال للاخلاص والرياء فيه في سياق طويل ، الآيات «٢٦١ ـ ٢٧٤» .

١٠ ـ أحكام الحج والعمرة ، الآيات «١٩٦ ـ ٢٠٣» .

١١ ـ النفقات والمستحقون لها من الناس ، الآيات «٢١٥ ، ٢١٩ ، ٢٧٣» .

١٢ ـ تحريم الخمر والميسر تحريما ظنيا إجتهاديا راجحا غير قطعي ، تمهيدا للتحريم الصريح بالنص القطعي ، الآية «٢١٩» .

١٣ ـ معاملة اليتامى ومخالطتهم في المعيشة ، الآية «٢٢٠» .

١٤ ـ تحريم نكاح المؤمنين المشركات وإنكاح المشركين

المؤمنات ، الآية «٢٢١» .

١٥ ـ تحريم إتيان النساء في المحيض وفي غير مكان الحرث ووجوب إتيانهن من حيث أمر الله بأي صفة كانت ، في آيتي «٢٢٢ ، ٢٣٢» .

١٦ ـ بعض أحكام الأيمان بالله ، كجعلها مانعة من البر والتقوى ، والاصلاح وعدم المؤاخذة بيمـين اللغو ، في آيتي «٢٢٤ ، ٢٢٥» .

١٧ ـ حكم الايلاء من النساء ، في آيتي «٢٢٦ ، ٢٢٧» .

١٨ ـ أحكام الزوجية من الطلاق والرضاعة ، والعدة ، وخطبة المعتدة ، ونفقتها ، ومتعة المطلقة ، الآيات «٢٢٨ ـ ٢٣٧ ، ٢٤١» .

١٩ ـ حظر الربا ، والأمر بترك ما بقي منه ، والاكتفاء برؤوس الأموال منه ، وإيجاب إنظار المعسر ، أي إمهاله إلى ميسرة ، الآيات «٢٧٥ ـ ٢٨٠» .

٢٠ ـ أحكام الدين من كتابة وإشهاد ، وشهادة ، وحكم النساء والرجال فيها ، ووجوب أداء الأمانة ، وتحريم كتمان الشهادة ، في آيتي «٢٨٢ ، ٢٨٣» .

٢١ ـ خاتمة الأحكام العملية ، الدعاء العظيم في خاتمة

السورة ، الآية «٢٨٦» .. انتهى ما لخصه صاحب المنار .

الجانب العقائدي في السورة :

وبجانب هذه الأحكام العملية ، فقد تناولت السورة جانب العقيدة ، ومنه :

بيان أركان الايمان في الآية (١١٧) .

والتصريح بوحدة الدين ، ووجوب الايمان بجميع رسالات المرسلين ، في قصة ابتلاء إبراهيم بكلمات ، وما كان بينه وبين ربه من خطاب ، ودعائه بأمن البلد الحرام ورزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر ، وقصة رفعه مع ولده إسماعيل قواعد البيت ، واشتراكهما في الدعاء بأن يتقبل الله منهما ، وأن يجعلهما مسلمينْ له ومن ذريتهما أمة مسلمة له ، وأن يريهم مناسكهم ، وأن يتوب عليهم ، وأن يبعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياته ، ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم ، وبيان استقامة ملة إبراهيم ، واصطفائه في الدنيا ، وصلاحه في الآخرة ، وإسلامه لربه ، ووصيته لبنيه ووصية يعقوب لبنيه أيضا بالاسلام ، وبيان أن الهدى في حنيفية إبراهيم ، والأمر بإعلان الايمان بكل ما أنزل على النبي ، ومحاجة أهل الكتاب الممارين في ذلك ، الآيات (١٢٤ ـ ١٤١) .

ومنه بيان أساس الدين وهو توحيد الله عز وجل ، ووصفه بصفات الجلال والكمال ، الآيات (١٦٣ ، ٢٥٥ ، ٢٨٤) . هذا

بجانب ما يأتي في فواصل كثير من الآيات من وصف الله سبحانه بما يليق به من عظائم الصفات .

ومنه التطواف بالعقل البشري في أرجاء ملكوت الله للوقوف على المعالم الشاهدة على توحيد ربوبيته ، آية (١٦٤) .

وكما واجهت السورة بني إسرائيل الذين بدلوا آيات الله واشتروا بها ثمنا قليلا ، وكتموا كثيرا مما أنزل من البينات بقوارع الانكار ، واجهت بمثلها مشركي العرب الذين ركنوا إلى التقليد ، وعصبوا أعينهم عن رؤية نور الحقيقة ، وسدوا آذانهم عن سماع صوت الحق ، وشبهتهم بالصم البكم العمي ، آيتا (١٧٠ ، ١٧١) .

وتعرضت في مواجهة أهل الكتاب والمشركين لحدث مهم ، وهو تحويل قبلة المسلمين من بيت المقدس إلى البيت الحرام ، ذلك الحدث الذي جعل منه أهل الكتاب ومشركو العرب سهما مسموما لطعن الدين ، ومنفذا إلى انتقاد سلوك نبيه ﷺ ، والاستخفاف بدعوته ، وقد فندت السورة فريتهم وبددت شبهتهم ، وأقامت الحجة على أهل الكتاب من نفس كتابهم ، الآيات (١٤٢ - ١٥٠) .

قواعد دينية :

ومن حيث إن السورة الكريمة حاوية لجل أهداف الدين

ومقاصد شريعته ، فبإمكان من درسها أن يستظهر كثيرا من القواعد الدينية التي ترجع إليها جزئيات أحكامه من بين طواياها ، وقد انتزع منها العلامة السيد محمد رشيد رضا ثلاثا وثلاثين قاعدة ، أوردها في مقدمة تفسيرها في المنار ، ولأجل الحرص على تمام الفائدة رأيت إيراد هذه القواعد بشيء من التلخيص والايجاز مع إبداء ما يبدو لي من الملاحظات على بعض كلامه :

القاعدة الأولى : ان اتباع هدى الله المنزل على رسله ـ وهو الدين ـ موجب للسعادة ، بأن أصحابه لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، وهذا وعد يشمل الدنيا والآخرة لإطلاقه ، ولكنه في الدنيا إضافي مطرد في الأمم ، وإضافي مقيد غير مطرد في الأفراد . وفي الآخرة حقيقي مطرد للجميع ، وموجب لشقاء من أعرض بعد بلوغ دعوته على وجهها على نسبة مقابلة في الدارين ، والشاهد عليه قوله لآدم ومن معه : ﴿**قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم مني هدى . .**﴾[١] ، وراجع معناه في سورة (طه) : ﴿**فإما يأتينكم مني هدًى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى**﴾[٢] ، فهي موضحة للمقصود هنا .

القاعدة الثانية : ان سعادة الدين إنما تحصل بإقامته ، والشاهد من السورة قوله تعالى : ﴿**وأوفوا بعهدي أوفِ بعهدكم . .**﴾[٣] ، ومثله في باب الاطلاق قوله سبحانه : ﴿**وكان**

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «٣٨».
٢ ـ سورة طه : الآيات «١٢٣ ، ١٢٨».
٣ ـ سورة البقرة : الآية «٤٠».

حقا علينا نصر المؤمنين﴾[1] ، وفي باب التقييد : ﴿. . إن تنصروا الله ينصركم﴾[2] ، وهو شاهد على التقييد الذي سبق ذكره في القاعدة الأولى ، ومثله : ﴿فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا . .﴾[3] .

القاعدة الثالثة : قبح عمل من يأمر غيره بالخير وهو يتركه ، أو ينهاه عن فعل ما يضره من الشر وهو يفعله ، ومحل الشاهد : ﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾[4] ، وهي صريحة في أن هذا العمل مخالف للمعقول الفطري ، وللمنقول الشرعي ، وهو الكتاب العزيز ، فصاحبه يقيم به الحجة على نفسه ، ولا يكون أهلا لأن يمتثل أمره أو نهيه .

القاعدة الرابعة : وجوب ترجيح الأعلى على الأدنى ، وإيثار الخير على الشر ، والارشاد إلى طلب ما هو خير وأفضل مما يقابله ، وطلب المعالي والكمال في أمور الدنيا والآخرة ، والدليل عليه : ﴿أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير﴾[5] ، وفي معناه قوله تعالى : ﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه﴾[6] .

القاعدة الخامسة : إتحاد أصول دين الله تعالى على ألسنة جميع رسله ، وهي ثلاثة : الايمان بالله ، والايمان باليوم الآخر وما فيه من

---

١ ـ سورة الروم : الآية «٤٧»
٢ ـ سورة القتال : الآية «٧»
٣ ـ سورة البقرة : الآيات «٨٤ ، ٨٦»
٤ ـ سورة البقرة : الآية «٤٤»
٥ ـ سورة البقرة : الآية «٦١»
٦ ـ سورة البقرة : الآية «١٣٠»

الجزاء ، والعمل الصالح . بدليل قوله تعالى : ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا** . . ﴾[1] . ومثله ما ذكر في الآية «٨٢» من ميثاق بني إسرائيل ، فثمرة الايمان منوطة بالثلاثة .

القاعدة السادسة : ان الجزاء على الايمان والعمل معا ، لأن الدين إيمان وعمل ، ومن الغرور أن يظن المنتمي إلى دين نبي من الأنبياء أنه ينجو من الخلود في النار بمجرد الانتماء ، والشاهد عليه ما حكاه الله عن بني إسرائيل ، وما رد به عليهم حتى لا نتبع سننهم فيه ، وهو : ﴿**وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة** . . ﴾[2] ،

وما حكاه عن اليهود والنصارى جميعا من قولهم : ﴿**لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى** . . ﴾[3] ، ولكننا قد اتبعنا سننهم شبرا بشبر وذراعا بذراع ، مصداقا لما ورد في الحديث الصحيح ، وإنما نمتاز عليهم بأن المتبعين لهم منا بعض الأمة لا كل الأمة ، وبحفظ نص كتابنا كله ، وضبط سنة نبينا ﷺ في بيانه ، وبأن حجة أهل العلم والهدى منا قائمة إلى يوم القيامة[4] .

صاحب المنار يتحرر من التقليد :

هذا كلامه في هذه القاعدة ، ولي وقفة معه قبل أن أوالي الإتيان بالقواعد التي أوردها ، فهو إن دل على شيء فإنما يدل على أن هذا العلّامة الكبير قد أزاح عن عينيه حجاب التقليد في هذه

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «٦٢»
٢ ـ سورة البقرة : الآيات «٨٠ ، ٨٢»
٣ ـ سورة البقرة : الآيتان «١١١ ، ١١٢»
٤ ـ المنار جـ ١ ص ١١٢ ط ٤

المسألة ، وهو كثيرا ما حال بين الأبصار ورؤ ية الحق ، وبين البصائر وفهم الحقيقة ، وهذه القاعدة مهمة جدا لما يترتب على مثل هذه الأماني التي اغتر بها أهل الكتاب من قبل ، من إهدار الحقوق ، وإضاعة الواجبات ، والانحراف الفكري والسلوكي ، وهل جرأ اليهود على نبذ الكتاب الذي أوتوه وراء ظهورهم إلا هذا الاعتقاد ، فقد أخبر الله بذلك ، وهو أصدق القائلين ، إذ قال : **﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودات وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون﴾**[1] .

وقد أصيبت هذه الأمة بالداء الذي أصاب مَن قبلهم ، فتعلق كثير منها بالأماني الفارغة التي أدت بهم إلى نبذ الكتاب الذي أوتوه ، والاستهانة بالأمانة التي حملوها ، ظنا منهم أن مجرد انتمائهم إلى الاسلام كاف في إسعادهم ، ووقايتهم من العذاب ، متعامين عن بوارق الحجج ، متصامين عن قوارع النذر التي تدعو إلى الحذر من الاغترار بالأماني ، والركون إليها ، نحو قوله عز وجل : **﴿ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا﴾**[2] . ولو أن جميع المسلمين سلكوا هذا المسلك في البحث ، وارتقوا عن حضيض التقليد للأقوال العارية عن الأدلة ، وأخذوا الدليل من فهم نصوص الكتاب والسنّة الثابتة الصحيحة ، لكان شأن الأمة اليوم خلاف ما نشاهدها عليه ، ولعل

---

١ ـ سورة آل عمران : الأيتان «٢٣ ، ٢٤»

٢ ـ سورة النساء : الأية «١٢٣»

الله يقيض من أعلام الفكر وقادة الاصلاح في الأمة الاسلامية من يأخذ بيدها نحو هذا المسلك السليم ، وما ذلك على الله بعزيز .

القاعدة السابعة : أن شرط الايمان الاذعان النفسي الذي يلزمه العمل عند انتفاء المانع ، ومأخذه قوله تعالى : ﴿**وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل** . .﴾[1] . وقوله : ﴿**أو كلما عاهدوا عهدا** . .﴾[2] ، فمن ترك بعض العمل بجهالة فهو فاسق إلى أن يتوب ، ومن تركه لعدم الاذعان له كان كافرا به ، والكفر بالبعض كالكفر بالكل ، والشاهد عليه قوله تعالى : ﴿**أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض**﴾[3] ، ـ قال ـ وليس هذا من الكفر العملي الذي لا يخرج به صاحبه من الملة الذي استشهدوا له بحديث : «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» . . الخ ، كما قال بعض العلماء ، لأن هذا النوع من عمل الأفراد الذي تغلبهم عليه داعية طبيعية كالشهوة والغضب ، وما نحن فيه عبارة عن عدم العمل بالشرع الالهي لعدم الاذعان له ، كاستباحة قتل فريق من الأمة ، ونفي فريق آخر من وطنه بمحض اتباع الهوى ، والطمع في عرض الدنيا لا بجهالة عارضة يُغلب فيها الفرد على أمره ثم يثوب إليه رشده فيتوب إلى ربه .

القاعدة الثامنة : أن النسخ أو الإنساء للآيات الالهية التي يؤيد الله بها رسله ، كما يقتضيه سياق قوله تعالى : ﴿**ما ننسخ من آية أو ننسها** . .﴾[4] ، أو للآيات التشريعية ، كما فهم الجمهور ،

---

١ ـ سورة البقرة : الآيات ٨٣ ـ ٨٦.

٢ ـ سورة البقرة : الآية ١٠٠.

٣ ـ سورة البقرة : الآية ٨٥.

٤ ـ سورة البقرة : الآيتان ١٠٦ ـ ١٠٧.

كلاهما من رحمة الله بجعل البدل خيرا من الأصل أو مثله على الأقل ، أو تكون الخيرية في المثل التنويع وكثرة الآيات .

القاعدة التاسعة : عداوة اليهود والنصارى لأهل ملة الاسلام إلا أن ينسلخوا من ملتهم ، ويتبعوهم في ضلالتهم ، ومحل الشاهد : ﴿**ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم . .**﴾[1] . فهي آية للنبي كاشفة عن حال أهل الملتين في عصره ، ولا تزال مطردة في أمته من بعده . قال : وقد اغتر بعض زعماء الشعوب الاسلامية فحاولوا إرضاء بعض الدول بما دون اتباع ملتهم من الكفر ، فلم يرضوا عنهم ، ولو اتبعوا ملتهم لاشترطوا أن يتبعوهم في فهمها ، وصور العمل بها حتى لا يبقى لهم أدنى استقلال في دينهم ولا في أنفسهم[2] .

القاعدة العاشرة : أن الولاية العامة الشرعية حق أهل الايمان والعدل ، وأن الله تعالى لن يعهد بإمامة الناس وتولي أمورهم للظالمين ، فكل حاكم ظالم فهو ناقض لعهد الله تعالى ، راجع قول الله تعالى في إبراهيم ـ عليه السلام ـ بعد ابتلائه بما ظهر به استحقاقه للامامة : ﴿**قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين**﴾[3] .

القاعدة الحادية عشرة : أن الايمان الحق ، والاعتصام بدين

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «١٢٠»

٢ ـ المنار جـ ١ ص ١١٣ طبعة ٤

٣ ـ سورة البقرة : الآية «١٢٤» ، المرجع السابق

الله المنزل كما أنزله ، يقتضي الوحدة والاتفاق ، وترك الاهتداء به يورث الاختلاف والشقاق ، وشواهده من السورة قوله تعالى :

﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما هم في شقاق﴾[1] . وقوله : **﴿ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد﴾**[2] . وقوله : **﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين﴾**[3] .

القاعدة الثانية عشرة : الاستعانة على النهوض بمهمات الأمور بالصبر والصلاة ، قال تعالى : **﴿واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين﴾**[4] . وقال : **﴿يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين﴾**[5] . قال : وهذه قاعدة جليلة راجع تفسيرها في تفسيرنا للآيتين وأمثالهما .

القاعدة الثالثة عشرة : بطلان التقليد للآباء والأجداد والمشايخ والمعلمين والرؤساء ، لأنه جهل وعصبية جاهلية ، والشواهد عليه في هذه السورة وغيرها عديدة ، أظهرها هنا ما حكاه تعالى لنا عن تبرؤ المتبوعين من الأتباع يوم القيامة في آيتي (١٦٦ ، ١٦٧) . وقوله عز وجل : **﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون﴾**[6] .

---

١ ـ سورة البقرة : الآية ١٣٧.
٢ ـ سورة البقرة : الآية ١٧٦.
٣ ـ سورة البقرة : الآية ٢١٣.
٤ ـ سورة البقرة : الآية ٤٥.
٥ ـ سورة البقرة : الآية ١٥٣.
٦ ـ سورة البقرة : الآية ١٧٠.

قال : وإن في تحريم التقليد وتصريح الكتاب العزيز بأن الله لا يقبله ولا يعذر به صاحبه في الآخرة ، لتأكيدا شديدا لايجاب العلم الاستدلالي الاستقلالي في الدين ، وهو لا يقتضي الاجتهاد المطلق في جميع مسائل التشريع ، أعني الاستنباط العام لكل ما يحتاج إليه الأفراد والحكام ، وإن في إطلاق مقلدة المصنفين من خلف القرون الوسطى القول بإيجاب تقليد المجتهدين في أمور الدين وتحريم الأخذ بالدليل فيه ـ لاشتراطهم فيه استعداد كل مستدل مستقل للتشريع ـ لافتئاتا على دين الله ونسخا لكتاب الله وشرعا لم يأذن به الله خلاصته تحريم العلم وإيجاب الجهل ، وهذا منتهى الافساد للفطرة والعقل ، وهو أقطع المدى لأوصال الاسلام ، وأفعل المعاول في هدم قواعد الايمان ، وعلة العلل لانتشار البدع التي ذهبت بهداية الدين واستبدلت بها الخرافات ودجل الدجالين .

القاعدة الرابعة عشرة : إباحة جميع طيبات المطعم الطبيعية بحسب أفرادها ، وإيجاب الأكل منها بحسب جنسها وامتناع التحريم الديني العام لما لم يحرم الله تعالى منها وذلك قوله تعالى :

﴿**يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيبا . .**﴾[1] ، وقوله : ﴿**يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم . .**﴾[2] ، وقوله بعدها : ﴿**إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله . .**﴾[3] ، فحصر المحرمات في هذه الأربعة ، ومثله في سورتي الأنعام والنحل من السور المكية ، وفي سورة المائدة المدنية ، تفصيل

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «١٦٨»
٢ ـ سورة البقرة : الآية «١٧٢»
٣ ـ سورة البقرة : الآية «١٧٣»

في الميتة بجعل المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وأكيلة السبع منها إذا ماتت بذلك ولم تدرك ذكاتها ، وقيّدت آية الأنعام الدم المسفوح .

القاعدة الخامسة عشرة : إباحة المحرمات للمضطر إليها ، بشرط أن يكون غير باغ لها ولا عاد فيها ، بتجاوز قدر الضرورة أو الحاجة منها ، وذلك قوله تعالى في تتمة الآية الأخيرة من شواهد القاعدة التي قبل هذه : ﴿**فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم**﴾[1] وليست القاعدة مقصورة على محرمات المطاعم ، بل عامة لكل ما يتحقق الاضطرار إليه لأجل الحياة واتقاء الهلاك ولم يعارضه مثله أو ما هو أقوى منه ، فالزنا ليس مما يضطر الناس إليه ، لذلك كما قال العلماء ومن اضطر إلى رغيف مضطر مثله فليس له أن يُرَجِّحَ نفسه على صاحب اليد وهو مالك الرغيف .

القاعدة السادسة عشرة : بناء الدين عباداته وغيرها على أساس اليسر ورفع الحرج والعسر ، كما علل سبحانه رخصة الفطر في رمضان بقوله : ﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر . .**﴾[2] ، ومثله تعليل رخصة التيمم برفع الحرج كما في سورة المائدة ، وهذه القاعدة أوسع مما قبلها ، لأن هذه في ترك الواجب إلى بدل عاجل أو آجل ، وتلك في استباحة المحرم ولو مؤقتا ، فإن ترك الواجبات أهون من فعل المنهيات ، لقوله ﷺ : «**فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه**» ، وسبب هذا أن الترك أهون على غير المضطر من الفعل

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «١٧٣»

٢ ـ سورة البقرة : الآية «١٨٥»

لأن الأصل عدمه .

القاعدة السابعة عشرة : عدم تكليف ما لا يطاق ، وهذه أصل للتين قبلها والنص فيها قوله تعالى في آخر آية من السورة : ﴿**لا يكلف الله نفسا إلا وسعها** . .﴾[1] ووسع الانسان ما لا حرج فيه عليه ولا عسر ، لأنه ضد الضيق ، ولهذا كانت هذه أوسع مما قبلها وأصلا لهما ، فالله لم يكلفنا في دينه وشرعه ما لا طاقة لنا به ، ولا يدخل في وسعنا امتثاله بغير عسر ولا حرج ، فإذا عرض العسر عروضا بأسبابه العادية كالاضطرار لأكل الميتة ، والدم المسفوح ، وكالمرض والسفر اللذين يشق فيهما الصوم ، واستعمال المـاء في الغسل والوضوء ، أو يضر ترك الأول بنية القضاء ، والثاني إلى التيمم المبيح للصلاة ، ولا تترك الصلاة نفسها لعسر أحد شروطها وعدم عسرها في نفسها ، وهي لا تعسر من حيث هي توجه إلى الله تعالى ، ومناجاة له بكتابه ، وذكره ودعائه ، فإن شق على المصلي بعض أفعالها كالقيام ، استبدل به القعود ، فإن شق عليه القعود صلى مضطجعا أو مستلقيا .

القاعدة الثامنة عشرة : حظْرُ التعرض للهلكة في قوله تعالى : ﴿**ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة** . .﴾[1] ، فلا يجوز للمؤمنين ـ ولا سيما جماعتهم ـ أن يتعمدوا إلقاء أنفسهم إلى الهلاك بسعيهم واختيارهم ، ويلزمه وجوب اجتناب أسباب التهلكة من فعلية وتركية ـ وبتعبير المناطقة من سلبية وإيجابية ـ ويدل عليه ذكر هذا

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «١٨٦»

٢ ـ سورة البقرة : الآية «١٩٥»

النهي عقب الأمر بالانفاق في سبيل الله لما يحتاج إليه الدفاع من النفقات الكثيرة ، ولا سيما في هذا العصر الذي تعددت فيه آلات القتال ووسائله وعظمت نفقاتها ، فصارت الأمم العزيزة تنفق الملايين من الجنيهات على وسائل الحرب البرية والبحرية والجوية ، وفروع هذه القاعدة كثيرة .

هذا كلامه في هذه القاعدة المهمة ، وإذا كانت الأمم ذات القوة في عهد صاحب المنار تنفق الملايين من الجنيهات على وسائل الحرب ، فما أدراك ما هي نفقات الدول الكبرى في سباق التسلح في عصرنا هذا ، فقد كادت تكون أرقام هذه النفقات خيالية ، وليست عاقبتها إلا دمار الانسانية المسكينة وإهلاك الحرث والنسل ، والأمة المسلمة ـ بجانب هذه المخاطر التي تهددها وتهدد البشر أجمع ـ لم تأخذ بوسائل الحيطة ، ولم تمسك بأسباب القوة ، فهي ـ مع ما أوتيت من ثراء وافر وما يتدفق في أرضها من طاقة هائلة ـ عالة على غيرها في التسلح وغيره ، ولذلك كانت ثرواتها عرضة للتبديد والاتلاف ، وكانت سلامتها موقوفة على مسالمتها لخصومها واستسلامها لأعدائها ، وهذا هو نفس الالقاء بالأيدي إلى التهلكة ، الذي حذرت منه الآية ، فمتى يثوب إليها رشدها فتتيقظ لما يراد بها ، وتنهض لاستعادة عزتها ؟!

القاعدة التاسعة عشرة : إتيان البيوت من أبوابها لا من ظهورها ، أي طلب الأشياء بأسبابها دون غيرها ، فلا تجعل العادة

عبادة ، ولا العبادة عادة ، فلا تطلب فنون الدنيا من نصوص الدين : «أنتم أعلم بأمر دنياكم» كما قال خاتم النبيين ﷺ ، وأصل هذه القاعدة ما يدل عليه قوله تعالى : ﴿**وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها . .**﴾[1] ، فللزراعة والتجارة والصناعة وفنون الحرب وآلاته وأسلحته أبواب لا يصل إليها إلا من يدخل منها ، ولعقائد الدين وعباداته وآدابه وحلاله وحرامه أبواب معروفة من كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ ، ولأصول تشريعه السياسي أبواب من النصوص والاجتهاد معروفة أيضا . قال : فما اعتيد في هذه القرون الأخيرة من قراءة صحيح البخاري في المساجد لأجل النصر على الأعداء مخالف لهذه القاعدة ، وليس من المخالف لها الدعاء وتوجه المقاتلة إلى الله لنصرهم ، بعد إعداد ما استطاعوا من القوة لعدوهم ، فإن الدعاء من أسباب القوة المعنوية .

القاعدة العشرون : حرية الدين والاعتقاد ومنع الاضطهاد الديني ولو بالقتال ، حتى يكون الدين كله لله ، وذلك قوله تعالى : ﴿**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين**﴾[2] .

قال : الفتنة اضطهاد إنسان لأجل دينه بالتعذيب والقتل والنفي ، كما فعل المشركون بالمسلمين في صدر الاسلام ، ولذلك قال في آية القتال التي نزلت قبل هذه في سورة الحج : ﴿**أُذن للذين**

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «١٨٩»

٢ ـ سورة البقرة : الآية «١٩٣»

يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله﴾[1] ، ولذلك مهد لهذه الغاية هنا بقوله قبلها : ﴿واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل﴾[2] ، ثم قفى عليها بقوله :

﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا﴾[3] .

قال : وأما النهي عن الاكراه في الدين حتى الاسلام فقوله تعالى : ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾[4] . قال :

وقد ذكرنا في تفسيرها ما رواه المحدثون ومصنفو التفسير المأثور من سبب نزولها ، وملخصه أنه كان لدى بني النضير من يهود المدينة أولاد من أبناء الصحابة ربوهم وهوّدوهم ، فلما أمر النبي ﷺ بإجلائهم لتواتر إيذائهم أراد المسلمون أن يأخذوا أبناءهم منهم ويكرهوهم على الاسلام ، فنزلت الآية ، فقال النبي ﷺ : «قد خير الله أصحابكم فإن اختاروهم فهم منهم وإن اختاروكم فهم منكم» . ومع هذه النصوص لا يزال يوجد حتى في المسلمين من يصدق إفتراء أعداء الاسلام بأنه قام بالسيف والاكراه على الدين ، وأن النبي ﷺ هو الذي كان يبدأ المشركين بالقتال .

---

١ ـ سورة الحج : الأيتان «٣٩ ، ٤٠»
٢ ـ سورة البقرة : الآية «١٩١»
٣ ـ سورة البقرة : الآية «٢١٧»
٤ ـ سورة البقرة : الآية «٢٥٦»

القاعدة الحادية والعشرون : أن القتال شرع في الاسلام لمصلحتين أو ثلاث ؛

الأولى : الدفاع عن المسلمين وأوطانهم ، فإن المشركين أخرجوا النبي ﷺ ومن كان معه من أهل مكة ، ثم بدأوهم بالقتال وساعدهم عليهم أهل الكتاب ، وما زالوا يبدأونهم ويقاتلونهم حتى عجزوا ، وذلك قوله تعالى : ﴿**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين**﴾[1] .

الثانية : تأمين حرية الدين ومنع الاضطهاد فيه ، وهو قوله : ﴿**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين**﴾[2] ، هذا ما نزل في هذه السورة .

الثالثة : ما في سورة التوبة من تأمين سلطان المسلمين وسيادته بدفع المخالفين له للجزية .

القاعدة الثانية والعشرون : أن من شأن المسلمين طلب ما هو أثر لازم للاسلام من سعادة الدنيا والآخرة معا ، كما تقدم في القاعدة الأولى ، وإنما تتحقق الغايات ولوازم الأمور بطلبها والسعي لها ، فليس من هديه أن يترك المسلمون الدنيا ومعائشها وسياستها ويكونوا فقراء أذلاء تابعين للمخالفين لهم من الأقوياء ، ولا أن يكونوا كالأنعام ، لا هَمّ لهم إلا في شهواتهم البدنية ، وكالوحوش التي يفترس قويها ضعيفها ، وهذا الجمع بين الأمرين مقتضى الفطرة ،

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «١٩٠»

٢ ـ سورة البقرة : الآية «١٩٣»

والاسلام دين الفطرة ، وذلك هو ما أرشدنا الله إليه بقوله : **﴿فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾**[1] .

القاعدة الثالثة والعشرون : أن الأحكام الاجتهادية التي لم تثبت بالنص القطعي الصريح ، رواية ودلالة لا تجعل تشريعا عاما إلزاميا ، بل تفوض إلى اجتهاد الأفراد في العبادات الشخصية والتحريم الديني الخاص بهم ، وإلى اجتهاد أولي الأمر من الحكام ، وأهل الحل والعقد في الأمور السياسية والقضائية والادارية ، ومأخذ ذلك قوله تعالى : **﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وأثمهما أكبر من نفعهما﴾**[2] ، ووجهه أن هذه الآية تدل على تحريم الخمر والميسر بضرب من الاجتهاد في الاستدلال ، وهو ما كان إثمه وضرره أكبر من نفعه ، فهو محرم يجب اجتنابه ، وذلك ما فهمه بعض الصحابة ، فامتنعوا من الخمر والميسر ، ولكن النبي ﷺ لم يلزم الأمة هذا ، بل أقر من تركهما ومن لم يتركهما على اجتهادهما ، إلى أن نزل النص القطعي الصريح في تحريمهما ، والأمر باجتنابهما في سورة المائدة ، فحينئذ بطل الاجتهاد فيهما ، وأهرق كل واحد من الصحابة ما كان عنده من الخمر ، وصار النبي ﷺ يعاقب من شربها .

قال : وبناء على هذه القاعدة كان يعذر كل أحد من سلف

---

١ ـ سورة البقرة : الأيتان ٢٠٠ ، ٢٠١ .

٢ ـ سورة البقرة : الاية ٢١٩ .

الأمة من خالفه أو خالف بعض الأخبار والآثار الاجتهادية غير القطعية رواية ودلالة ، ولم يوجبوا على أحد أن يتبع أحدا في اجتهاده كما يفعل الخلف المقلدون ، وضرب مثلا لطريقة السلف عدم قبول الامام مالك من المنصور أولا ، ثم هارون الرشيد ثانيا ، أن يحملا المسلمين على العمل بكتبه ، حتى بالموطأ الذي هو أصح ما رواه من الأخبار المرفوعة وآثار الصحابة ، وواطأه عليه جمهور من علماء عصره .

القاعدة الرابعة والعشرون إلى السابعة والعشرين : بناء أمور الزوجين والبيوت ، وتربية الأولاد على أربع دعائم :

١ ـ قيام النساء بالأمور التي تقتضيها وظيفتهن ، كالرضاعة وغيرها من أمور تربية الأطفال ، وقيام الزوج بالنفقة كلها .

٢ ـ أن لا يكلف كل منهما ما ليس في وسعه مما يدخل في حدود وظيفته والواجب عليه .

٣ ـ أن لا يضار أحد منهما بالولد ولا بغيره بالأولى ، والمضارة دون تكليف ما ليس في الوسع .

٤ ـ إبرام الأمور غير القطعية بالتراضي والتشاور .

وهذه القواعد ظاهرة صريحة في قوله : **﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار**

والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾[1] ، ولو عمل المسلمون بهذه القواعد وأمثالها من أحكام الكتاب والسنّة ، لكانوا أسعد الأمم في بيوتهم ، ولما وجد من أعدائهم ولا من زنادقتهم من يهذي بإسناد ظلم النساء إلى الاسلام ، أو حاجة المسلمين إلى تقليد غيرهم في شيء من إصلاح البيوت (العائلات) .

القاعدة الثامنة والعشرون : جعل سد ذرائع الفساد والشر وتقرير المصالح ، وإقامة الحق والعدل في تنازع الناس بعضهم مع بعض ، مناطا للتشريع ، وأصلا من أصول الأحكام الاجتهادية ، وذلك أن الله تعالى علل به شرعه للقتال ، ومنته على نبيه داود وجنده بالنصر على عدوهم ، وما ترتب عليه من إيتائه الحكم والنبوة ، إذ قال : **﴿فهزموهم بإذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾**[2] .

وفي معناه تعليل الاذن للمسلمين بالقتال أول مرة بآيات من سورة الحج ، التي سبق الاستشهاد بها في القاعدة العشرين : **﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا﴾**[3] . وما هنا أعم ، لأنه يشمل درء هذه المفسدة في الدين وغيره من الفساد الديني والدنيوي ، وهو المتأخر في النزول .

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «٢٣٣»
٢ ـ سورة البقرة : الآية «٢٥١»
٣ ـ سورة الحج : الآية «٤٠»

القاعدة التاسعة والعشرون : أن الايمان بلقاء الله تعالى في الآخرة ، والاعتصام بالصبر الذي هو من أركان البر وكماله ، ومن ثمرات الايمان ، سببان من أسباب نصر العدد القليل على العدد الكثير ، وذلك قوله عز وجل : **﴿قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين﴾**[1] .

القاعدة الثلاثون : تحريم أكل أموال الناس بالباطل في آية (١٨٨) ، وهي أصل لكل المحرمات ومن أدلتها تعليل تحريم الربا بعد الأمر بترك ما كان باقيا لأصحابه منه لدى المدينين لقوله تعالى : **﴿وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظلمون ولا تُظلمون﴾**[2] ، فإن الذي كان يقرض المحتاج بالربا إلى أجل إذا حل قال له : إما أن تقضي وإما أن تربي فإن لم يجد ما يقضي به أنسأ له في الديْن إلى أجل آخر بمثل الربا الأول ، فإذا حل الأجل الثاني قال له : إما أن تقضي وإما أن تربي ، وهلم جرا ، فكل ما يأخذه من هذه الزيادات باطل لا مقابل له ، وهو ظلم ، وأما العقود والمعاملات التي لا ظلم فيها بأكل مال أحد المتعاقدين بالباطل ، فليست من الربا .

القاعدة الحادية والثلاثون : أن عمل كل إنسان له أو عليه ، لا يجزى إلا به ولا يجزى به سواه ، فلا ينفعه عمل غيره ولا يضره ، وذلك قوله تعالى في خاتمة هذه السورة : **﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾**[3] ، ويعززها قوله تعالى في الآية التي ورد أنها آخر آية

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «٢٤٩»
٢ ـ سورة البقرة : الآية «٢٧٩»
٣ ـ سورة البقرة : الآية «٢٨٦»

نزلت من القرآن ، وأمر النبي ﷺ بوضعها بعد آيات الربا من هذه السورة ، وهي : **﴿واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾**[1] ، وإن لم ترد لصيغة الحصر ، وفيه آيات كثيرة ، وقد سبق بيان هذه القاعدة من قواعد العقائد في السور المكية التي نزلت قبلها ، كقوله تعالى في سورة النجم : **﴿ألا تزر وازرة وزر أخرى﴾**[2] ، **﴿وأن ليس للانسان إلا ما سعى﴾**[3] ، وكقوله في سورة الأنعام : **﴿ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾**[4] . ويجد القارىء في تفسير هذه الآية ما يؤيد هذه القاعدة من الشواهد ، وما جعلوه معارضا لها مخصصا لعمومها بانتفاع الميت والحي بعمل غيره وما يصح منه وما لا يصح ، وكون الصحيح لا ينافي عموم القاعدة .

القاعدة الثانية والثلاثون : بيان بطلان الشفاعة الوثنية التي كانت أساس شرك العرب ومَن قبلهم ، وهي التقرب إلى غير الله تعالى بالدعاء وغيره ، ليشفعوا لهم عند الله تعالى فيكشف ما بهم من ضر ويؤتيهم ما طلبوا من نفع ، وزاد عليه مشركو أهل الكتاب والمؤمنون بالبعث ، الاعتماد على الشفعاء في النجاة من عذاب الآخرة ، قال تعالى : **﴿ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾**[5] ، وقد نفى الله

---

١ ـ سورة البقرة : الآية ٢٨١.
٢ ـ سورة النجم : الآية ٣٨.
٣ ـ سورة النجم : الآية ٣٩.
٤ ـ سورة الأنعام : الآية ١٦٤.
٥ ـ سورة يونس : الآية ١٨.

تعالى هذه الشفاعة بقوله من هذه السورة خطابا لهذه الأمة : **﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة﴾**[١] ، وقوله في خطاب بني إسرائيل : **﴿واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون﴾**[٢] ، وفي معناها الآية (١٢٣) وأما الشفاعة الثابتة في الأحاديث فهي غير هذه ولا تنافي التوحيد ، وكون الشفاعة لله جميعا وسيأتي بيانها .

القاعدة الثالثة والثلاثون : بناء أصول الدين في العقائد وحكمة التشريع على إدراك العقل لها واستبانته لما فيها من الحق والعدل ومصالح العباد وسد ذرائع الفساد ، والشاهد عليه من هذه السورة قوله تعالى في الاستدلال على توحيده بآياته في السموات والأرض وما بينهما : **﴿إن في خلق السموات والأرض . .﴾** إلى قوله : **﴿لآيات لقوم يعقلون﴾**[٣] ، ثم قوله في إبطال التقليد : **﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أَوَ لَوْ كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون﴾**[٤] ، وكذلك قال تعالى بعد ذكر طائفة من الأحكام العملية : **﴿كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾**[٥] .

ثم قال بعد إيراد هذه القواعد : هذا ما فتح الله عليَّ بتصفح

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «٢٥٤»
٢ ـ سورة البقرة : الآية «٤٨»
٣ ـ سورة البقرة : الآية «١٦٤»
٤ ـ سورة البقرة : الآية «١٧٠»
٥ ـ سورة البقرة : الآية «٢٤٢»

صحائف السورة دون تلاوتها ، وتمكن الزيادة عليها بالتأمل فيها وتدبرها ، وإنما وعدنا بتلخيصها بإجمالها دون التفصيل ، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

تعقيب على بعض هذه القواعد :

وأقول : إن هذه القواعد التي انتزعها من السورة فأوردها في مقدمة تفسيرها ، قواعد مهمة جدا ، غير أني أرى لزوم الوقوف عند بعضها لاعادة النظر فيها ، وهي الثالثة عشرة ، والرابعة عشرة ، والعشرون ، والحادية والعشرون ، والثالثة والثلاثون .

الاجتهاد للعلماء فقط :

أما في القاعدة الثالثة عشرة فقد أطلق وجوب العلم الاستقلالي الاستدلالي في الدين على جميع المسلمين ، وهو أمر فيه حرج عظيم على عوام الناس الذين لا يفهمون معنى الدليل ، فضلا عن تصور دلالته ، إذ لو لزم كل أحد أن يستقل بفهم الدين للزم جميع الناس بلوغ درجة الاجتهاد في الفقه ، فإن استنباط الأحكام الشرعية وترجيح الراجح من أدلتها يستوجب أن يجمع الانسان فنونا من العلم تمكنه من فهم أدلة الشرع ومقاصد التشريع بعد التمحيص وإمعان الفكر ، وإطلاق لزوم الاجتهاد أو إباحته لمن لم يستجمع آلاته الضرورية ، أمر يترتب عليه الخوض في أحكام الله بدون علم ، وهو من أكبر الكبائر ، ولذلك قرنه الله تعالى بالشرك في قوله : **﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم**

والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾[1] ، وإطلاق مثل هذا القول جرّأ جهلة الناس في زماننا على القول بدون علم في دين الله ، والتطاول على فقهاء الاسلام الذين رسخت في الفقه أقدامهم ، ودقت في مسائله أنظارهم ، بحيث أصبح كثير من الجهلة يعمل ويفتي بحسب ما يملي عليه هواه ، إستنادا إلى الاجتهاد المزعوم ، حتى بلغ التنطع بكثير منهم إلى ردّ ما استقر عليه إجماع الأمة ، وأطبق عليه السلف والخلف ، وإنما يعاب على من أبصر الدليل وأدرك الحق إذا تعامى عن ذلك استسلاما لما ألفه من التقليد ، والافراط والتفريط كلاهما غير محمود ، وإنما السلامة في الاعتدال ، وهو يقتضي وجوب الاجتهاد على العلماء الذين بإمكانهم تمحيص الأدلة وجمع حصيلتها بعد المقارنة بينها ، وعذر عوام الناس في حسن ظنهم بعلمائهم إذا لم يتبين لهم منهم باطل ، أو ينووا متابعتهم على أي حال سواء أصابوا أم أخطأوا ، فإن ذلك ليس بحسن ظن ، وإنما هو من التعصب الممقوت .

من المطعومات المحرمة ما لم تذكره آية البقرة :

وأما في القاعدة الرابعة عشرة فقد أطلق القول بإباحة المطعومات ما عدا ما استثني في هذه السورة وفي سورتي المائدة والأنعام ، وهو الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله ، وحصر المحرمات في هذه الأربعة ، مع أن الآيات التي استند إليها

---

١ ـ سورة الأعراف : الآية ٣٣.

عامة دخل عليها التخصيص من عدة وجوه ، ومن المسلَّم عند الأصوليين والفقهاء أن الخصوص مغلب على العموم ، وكما خصص هذا العموم بتحريم الخمر الذي صرح به النص القطعي في سورة المائدة ، خصص أيضا بتحريم ما لم يذكر اسم الله عليه ، وبتحريم الصيد على المحرم بالنصوص القرآنية ، وبتحريم ذوات الناب من السباع ، والمخالب من الطير ، والحمر الأهلية من طريق السنّة ، ولا مناص عن اعتبار هذه المخصصات .

حصر الجهاد في الدفاع عن الاسلام فكرة استشراقية :

وأما في القاعدتين العشرين والحادية والعشرين ، فقد أطلق القول بحرية الأديان وحصر الجهاد في بعض المصالح ، ولم يذكر منها نشر دعوة الاسلام . ونحن نوافقه على أن الاسلام انتشر بالاقناع لا بالاكراه ، فإنه دين الفطرة الذي لا ينبو عنه عقل سليم ، ولا يصطدم مع طبع مستقيم ، ووضوح حجته ، ونصوع برهانه ، وبساطة تعاليمه ، وسماحة أحكامه كفيلة بإشعاع نوره على العقول المبصرة ، ولكنا مع ذلك نرفض كل الرفض دعوى أن الجهاد في الاسلام محصور في الدفاع عنه ، وحماية أتباعه وأوطانهم ، فإن هذه فكرة استشراقية تلقاها كثير من المفكرين الاسلاميين بالقبول كرد فعل لما أشاعه المستشرقون السابقون من أن الاسلام دين إرهاب ، وأنه فرض على الناس بالحديد والنار ، وكان لهذه الفرية أثر بالغ في بلبلة الضعفاء من المسلمين ، فحاولوا أن يجدوا ما يدفعون به عن دينهم وأنفسهم سوء الأحدوثة الناتج عن هذه الفرية ، وبينما هم في

هذا الاضطراب إذ طلع عليهم جماعة من دهاة المستشرقين ، كتوماس أرنولد ، صاحب كتاب «الدعوة إلى الاسلام» بفكرة معاكسة ملخصها أن الاسلام دين الحرية ، لا يعارض أحدا في معتقده ، ولا يمانع إنسانا مما يميل إليه طبعه ، وتهواه نفسه ، وهو دين مسالمة لا يأمر بالجهاد إلا لصد عدوان . وما الهدف من ذلك إلا تجميد حركة الاسلام وإضعاف الدعوة إليه ، ومع الأسف الشديد لقيت هذه الفكرة قبولا في الأوساط الاسلامية ورواجا في سوق الكتّاب حتى صار من خالفها معرضا للنقد والاستخفاف ، خصوصا عند تلامذة المستشرقين الذين يتقمصون الفقه في الدين وهم عُمي عنه أو متعامون ، وقد أفضى الحال بأحد هؤلاء أنه ألقى محاضرة في الجهاد أمام حاكم بلاده وجم غفير من المستمعين ، جاء فيها : إن الاسلام ما جاء إلا لتأمين حريات الناس في المعتقد والسلوك ، وهو كلام يترتب عليه إلغاء الأحكام الشرعية ، وتحطيم القيود الخلقية والاجتماعية التي فرضها الدين والعقل ، إذ لا معنى لحد الزاني أو الشارب مثلا ما دام لكل أحد في الاسلام حريته المطلقة ، في سلوكه الفردي أو الاجتماعي ، فضلا عما يقتضيه كلامه من تجميد حركة الدعوة الاسلامية ، لمصادمتها حريات الناس في معتقداتهم ، ونحن إن أسفنا فإنا نأسف لمثل صاحب المنار ـ في سعة أفقه وغزارة علمه ، ونبل قصده ـ أن تنطلي عليه هذه الخدعة الاستشراقية ، وأن يسلم لهذا المنطق المضطرب .

والقول الفصل الذي تدل عليه النصوص ويشهد بصحته

التاريخ أن الاسلام وصل إلى عقول الناس بالحجة والبرهان لا بالسيف والسنان ، ولكن السيف كان عاملا مهما في تذليل العقبات في طريقه ، وفتح الأبواب الموصدة بين يديه ، فإن طواغيت الكفر ـ الذين سيطروا على حياة الناس الخاصة والعامة ، وجعلوا من أنفسهم آلهة تُعبَد ، لهم مطلق الأمر والنهي في العباد والبلاد ـ لم تكن نفوسهم لتسمح بفتح الأبواب أمام الدعوة الاسلامية حتى تشق طريقها إلى عقول الجماهير الذين استعبدوهم ، ونفوس المستضعفين الذين استذلوهم ، فكان الواجب أولا يقتضي أن يقضى على سلطة هؤلاء المتكبرين ، لتجد الدعوة الاسلامية الباب مفتوحا بين يديها .

ولو أن هذا الدين انتشر بالارهاب كما يزعم أعداؤه ، لانحسر مع انحسار قوته وتلاشى بارتفاع الارهاب ، كما هو شأن جميع المبادىء التي فرضت على الناس بالقوة والبطش ، فهذه الشيوعية التي هي أشد المبادىء قسوة ، وأكثرها مصادرة لحريات الناس ، لا يكاد إرهابها يـرتفع من أرض إلا ويتنفس أهلهـا الصعداء ، ويعلنون مساوئها على رؤوس الأشهاد ، بينما بلاد الاسلام وإن احتلتها قوى معادية له ، وانحسر نفوذه فإن عقيدته تبقى في نفوس أتباعه ، وقد تتزلزل أحيانا نتيجة عواصف الأحداث التي تتعاقب عليها ، ولكن لا تلبث أن تعود إلى استقرارها .

هذا وليس من المقبول منطقيا أن تكون الغزوات الاسلامية لمجرد صد عدوان على بلاد الاسلام أو رجاله ، ولو كان الأمر كما يقولون لـما كان داع لتجهيز الجيوش الاسلامية إلى امبراطوريتي

فارس والروم ، إذ لم يسبق لهاتين الامبراطوريتين اعتداء على الدولة الاسلامية ، أو على رجالها في جزيرة العرب ، اللهم إلا ما كان من قتل قيصر الروم أحد رسل النبي ﷺ ، الذي ترتبت عليه معركة مؤتة الشهيرة .

وليت شعري ما الداعي ـ لو كان الجهاد محصورا في الدفاع ـ أن يكلف المسلمون أنفسهم الشطط فيدفعوا بأعز رجالهم إلى وطيس المعارك ، حتى يصلوا إلى المحيط الأطلسي ، ويبلغ بأحد قادتهم في الحروب أن يخوض بقوائم جواده عباب المحيط وهو يناديه قائلا : والله لو كنت أعلم أن خلفك أرضا لخضتك مجاهدا في سبيل الله . فهل يعني ذلك أن خوضه لدفع عدوان من خلف المحيط على الدولة الاسلامية ، أو لأجل بث دعوة الحق في الأرض ؟

والآيات التي استند إليها صاحب المنار لا تدل بحال على صحة الفكرة التي انتهجها ، بل منها ما يدل على خلافها ، فقوله تعالى : ﴿**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله** . .﴾[1] ، دليله واضح على أن الجهاد شرع لرفع راية الحق ونشر عقيدة الاسلام ، إذ ليس من المعقول أن يكون الدين لله مع تقديس الأوثان وعبادة الأصنام ، واتخاذ الأنداد لله سبحانه ، أو مع التجرد من الدين ، واتباع المعتقدات الالحادية ، وفي معنى الآية حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ عند الشيخين : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، ويقيموا

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «١٩٣»

الصلاة ، ويؤتوا الزكاة ، فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم ، إلا بحق الاسلام ، وحسابهم على الله» وهو نص ليس عليه غبار في مشروعية الجهاد لأجل نشر الدين ، ويؤيده قوله سبحانه : ﴿**فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم**﴾[1] .

وهل لله سبحانه دين غير الاسلام مع قوله : ﴿**إن الدين عند الله الاسلام**﴾[2] .

وإذا كان هذا حكم الجهاد بالنظر إلى الطبقة الحاكمة من الكفار الحائلة دون انتشاره بجبروتهم وسلطانهم ، فإن حكم العامة يختلف باختلاف معتقداتهم ، فأهل الكتاب ـ وهم اليهود والنصارى ـ يدعون إلى قبول الاسلام ، وتشرح لهم معتقداته ، وأحكامه ، وتوضح لهم براهينه وحججه ، فإن رفضوه أخذت منهم الجزية وكانوا في ذمة المسلمين يتمتعون معهم بحق المواطنة ، وينعمون بالأمن والاطمئنان شريطة رضوخهم لحكم الاسلام ، وقبولهم أداء الجزية ، وهذا التمييز لهم لأجل ما تبقى بأيديهم من الكتاب وإن حرفوه بافتراءاتهم المزورة ، وتأويلاتهم الفاسدة ، وفي حكمهم المجوس ، والصابئون .

وأما غير هؤلاء من المشركين فلا يقرون على عبادة الأوثان وممارسة طقوسهم الدينية التي لا تمت بصلة إلى تعاليم الاسلام ،

---

١ ـ سورة التوبة : الآية «٥»
٢ ـ سورة آل عمران : الآية «١٩»

وهؤلاء هم المعنيون في قوله تعالى : ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾[1] ، وأما الفريق الأول فهم المقصودون في قوله عز وجل : ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾[2] ، وسنعود إن شاء الله إلى الموضوع ببسط في محله من التفسير .

العقل الانساني عاجز عن إدراك جميع حكم التشريع :

وأما في القاعدة الثالثة والثلاثين ؛ فقد أطلق القول بإدراك العقل لأصول الدين في العقائد وحكمة التشريع في الأوامر والنواهي ، مع أن كثيرا من أحكام الدين لا يمكن استظهار حِكَمِها ، وإنما على العبد أن يسلم تسليما فيها ، ثقة وإيمانا بأن كل أحكام الدين لا تخلو من حكم بالغة ، علمها الناس أو جهلوها ، وإلا فمن أين لنا أن نعلم حكمة كون فرض الظهر أربعا ، وكذا العصر والعشاء ، وفرض المغرب ثلاثا ، والفجر ركعتين ، إلى ما وراء ذلك مما لا يمكن للعقل الإلمام بحكمته .

هذا وبإمكان من يدرس السورة بإمعان أن يكتشف فيها كثيرا من القواعد المهمة غير هذه المذكورة ، ولكني رأيت الاكتفاء بذكر ما استخرجه صاحب المنار مع قصد تفصيل مجملاتها وبيان نظائرها في صلب تفسير السورة إن شاء الله .

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «١٩٣»

٢ ـ سورة التوبة : الآية «٢٩»

فضل سورة البقرة :

ولأجل ما تنطوي عليه هذه السورة من عقائد وآداب وأحكام وحكم وأمثال وأخبار ، كان السلف حريصين جدا على حفظها وتعلم ما فيها ، حتى روي أن ابن عمر - رضي الله عنهما - أقام ثماني سنين يتعلمها ، وكان الأنصار - رضي الله عنهم - مشهورين بالعناية بها ، ولذلك عند ما أراد رسول الله ﷺ أن يلهب حماسهم عند ما انكشف المسلمون يوم حنين ، أمر أن ينادوا يا أصحاب سورة البقرة ، وذكر بعض العلماء أن فيها ألف أمر ، وألف نهي ، وألف خبر .

ووردت فيها أحاديث كثيرة دالة على فضلها ، منها ما هو خاص بها ، ومنها ما هو مشترك بينها وبين غيرها ، من ذلك ما رواه أحمد ومحمد بن نصر والطبراني بسند صحيح عن معقل بن يسار ، أن رسول الله ﷺ قال : «البقرة سنام القرآن وذروته نزل مع كل آية منها ثمانون ملكا واستخرجت (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) من تحت العرش فوصلت بها» ، وروى أحمد ومسلم في صحيحه ، والترمذي والنسائي من حديث سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال : «لا تجعلوا بيوتكم قبورا ، فإن البيت الذي تقرأ فيه سورة البقرة لا يدخله الشيطان» . وأخرج نحوه أبو عبيد القاسم بن سلام بإسناده عن أنس - رضي الله عنه - مرفوعا ، ورواه ابن علي في الكامل ، وابن عساكر في تاريخه مرفوعا من طريق أبي الدرداء ، وأخرجه الدارمي والبيهقي ، والحاكم وصححه ، من حديث ابن مسعود يرفعه ، وأخرجه بسند ضعيف من طريقه أيضا النسائي والطبراني والبيهقي ،

ورواه الطبراني بسند ضعيف عن عبدالله بن مغفل مرفوعا ، وأخرج أبو يعلى وابن حبان والطبراني والبيهقي عن سهل بن سعد الساعدي قال : قال رسول الله ﷺ : «إن لكل شيء سناما ، وسنام القرآن سورة البقرة ، من قرأها في بيته نهارا لم يدخله الشيطان ثلاثة أيام ، ومن قرأها في بيته ليلا لم يدخله الشيطان ثلاث ليال» . وأخرج أبو عبيد وأحمد ومسلم والنسائي عن أسيد بن حضير قال : بينما هو يقرأ من الليل سورة البقرة ، وفرسه مربوطة عنده ، إذ جالت الفرس فسكت فسكنت ، ثم قرأ فجالت الفرس فسكت فسكنت ، ثم قرأ فجالت الفرس فسكت فسكنت ، فانصرف إلى ابنه يحيى وكان قريبا منها ، فأشفق أن تصيبه ، فلما أخذه رفع رأسه إلى السماء فإذا هو بمثل الظلة فيها أمثال المصابيح عرجت إلى السماء حتى ما يراها ، فلما أصبح حدّث رسول الله ﷺ بذلك فقال رسول الله ﷺ : «أتدري ما ذاك ؟ قال : لا يا رسول الله . قال : تلك الملائكة دنت لصوتك ، ولو قرأت لأصبحت تنظر إليها الناس لا تتوارى منهم» .

وأخرجه البخاري في صحيحه تعليقا ، وأخرج الترمذي وحسّنه ، والنسائي وابن ماجة وابن حبان ، والحاكم وصححه عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال : بعث رسول الله ﷺ بعثا فاستقرأ كل واحد منهم ما معه من القرآن فأتى على رجل من أحدثهم سنا فقال : «ما معك يا فلان» قال : معي كذا وكذا وسورة البقرة ، قال : «أمعك سورة البقرة ؟» قال : نعم . قال : «اذهب فأنت

أميرهم» . وأخرج البيهقي في الدلائل عن عثمان ابن أبي العاص قال : استعملني رسول الله ﷺ وأنا أصغر القوم الذين وفدوا عليه من ثقيف ، وذلك أني كنت قرأت سورة البقرة . وأخرج البيهقي في الشعب بسند صحيح عن الصلصال بن الديهمس أن رسول الله ﷺ قال : «اقرأوا سورة البقرة في بيوتكم ولا تجعلوها قبورا» .

وأخرج أحمد والبخاري في تاريخه ، ومسلم والترمذي ، ومحمد بن النصر عن النواس بن سمعان قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «يؤتى بالقرآن وأهله الذين كانوا يعملون به في الدنيا تقدمهم سورة البقرة وآل عمران» .

قال : وضرب لهما رسول الله ﷺ ثلاثة أمثال ما نسيتهن بعد ، قال : «كأنهما غمامتان أو كأنهما غيايتان أو كأنهما ظلتان سوداوان أو كأنهما فرقان من طير صواف تحاجان عن صاحبهما» .

وأخرج أحمد وابن أبي شيبة والدارمي ومحمد بن نصر والحاكم وصححه عن بريدة قال : قال رسول الله ﷺ : «تعلموا سورة البقرة فإن أخذها بركة ، وتركها حسرة ، ولا تستطيعها البطلة ، ثم سكت ساعة ثم قال : تعلموا سورة البقرة وآل عمران فإنهما الزهراوان تُظلان صاحبهما يوم القيامة كأنهما غمامتان أو غيايتان أو فرقان من طير صواف» ، قال الحافظ ابن كثير : إسناده حسن على شرط مسلم .

وأخرج أحمد وأبو عبيد وحميد بن زنجويه ومسلم وابن حبان ،

والطبراني والحاكم ، والبيهقي عن أبي أمامة قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «اقرأوا القرآن فإنه شافع لأهله يوم القيامة ، اقرأوا الزهراوين ؛ البقرة وآل عمران ، فإنها يأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان أو كأنهما غيايتان أو كأنهما فرقان من طير صواف يحاجان عن أهلهما يوم القيامة ـ ثم قال ـ اقرأوا البقرة فإن أخذها بركة ، وتركها حسرة ، ولا تستطيعها البطلة»

وأخرج الطبراني وأبو ذر الهروي نحوه عن ابن عباس مرفوعا بسند ضعيف .

وأخرج البزار في سننه نحوه بسند صحيح عن أبي هريرة مرفوعا .

وبالجملة فإن الروايات الناصة على فضائلها متضافرة ، وهي دليل على ما ينبغي من العناية بهذه السورة حفظا وفهما وتلاوة ، وقد كان عليه أفضل الصلاة والسلام كثيرا ما يتلوها في تهجده ، كما جاء في رواية عائشة وحذيفة وعوف بن مالك ، وإذا كان ابن عمر المحدث الفقيه عني بدراستها ثماني سنين ، فإن أباه الصحابي الجليل والخليفة الراشد بقي اثنتي عشرة سنة يتعلمها ، وهو إن دل على شيء فإنما يدل على عناية السلف الصالح ـ رضي الله عنهم ـ بالقرآن ، ورغبتهم في استجلاء معانيه وفهم أحكامه وحكمه .

فما أجدر من أراد لنفسه السلامة في الدنيا والآخرة أن يقفو

آثارهم ليظفر ببعض ما ظفروا به ، نسأل الله التوفيق والخير والسداد والرشاد .

*

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ألم﴾(١)

كلمات تسرد سردا غير مركبة تركيب الجمل ، افتتحت بها هذه السورة ، وشقيقتها ثانية الزهراوين من السور المدنية ، كما افتتحت بها وبنظائرها من قبل سبع وعشرون سورة مكية ، وهي كلمات ذات غرابة طبعا ، إذ لم يكن مألوفا أن تسرد هذا السرد في غير التهجي ، ومع ذلك لم تكن العرب على معرفة بالقراءة والكتابة إلا قليلا منهم فلا غرو إذا لم يكن جمهورهم بحاجة إلى معرفة هذه المصطلحات في تسمية الحروف التي تتكون منها كلماتهم ، لأن السليقة كانت هي الينبوع لبيانهم .

مقاصد هذه الكلمات المقطعة :

وبدهي أن تختلف الآراء وتتعدد الأقوال في تحديد مقاصد هذه الكلمات ، واستظهار معانيها .

ومهما يكن فإن هذه الفواتح وأمثالها هي أسماء ومسمياتها الحروف الهجائية التي تتركب منها المفردات ، وهذا واضح لانطباق

حد الاسم عليها ، ولأنها تعتورها علاماته كالتعريف والاسناد ، والجمع والاضافة والجر ، ووصفها بالحرفية لا يعدو أن يكون مجازا ، لأن مدلولاتها ـ وهي أحرف الهجاء ـ حروف .

وإيضاح ذلك أن الباء ـ مثلا ـ اسم ، ومسماه أول حرف من بان وباع ، وأوسط حرف من جبن وقبع ، وآخر حرف من ضرب وجرّب .

فإذا أردت النطق بالمسمى وحده وهو الحرف ، قلت (بَه) بإدخال هاء السكت ، وقس على ذلك سائرها ، ولا يرد على ذلك ما أخرجه البخاري في تاريخه والترمذي والحاكم وصححاه عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ قال : «من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة ، والحسنة بعشر أمثالها ، لا أقول (ألم) حرف ، بل ألف حرف ولام حرف وميم حرف» . وفي رواية عند الترمذي والدارمي : «لا أقول (ألم) حرف وذلك الكتاب حرف ، ولكن الألف حرف ، واللام حرف ، والميم حرف ، والذال حرف ، والكاف حرف» . لأن الاصطلاح على تقسيم أنواع الكلام إلى اسم وفعل وحرف إصطلاح طارىء لا يحمل عليه الكلام النبوي الشريف ، وقد كانوا قبل حدوث هذا الاصطلاح يطلقون الحرف على الحروف البسيطة ، التي يتركب منها الكلام ، وهي مسميات هذه الكلمات كما قلنا ، وربما أطلقوه تجوزا على نفس الكلمات ، والرسول ﷺ أراد بقوله : «لا أقول الم حرف . .» الخ ، دفع ظن

التجوز ، والظاهر ما حرره بعض المفسرين أن المراد من الحديث بيان أن الحسنات على تلاوة القرآن تكون بحسب حروفه المكتوبة إذ لو كانت بحسب النطق لعدت (ألف) ثلاثة أحرف ، ويؤيده ما في رواية الترمذي والدارمي من زيادة : «والذال حرف والكاف حرف» فإن الذال بمدها تتولد من فتحتها ألف ، فلو اعتبر التلفظ لكان الجدير اعتبارها مع مَدتها حرفين ، ويومىء إلى ذلك التعبير بكتاب الله المفهم للكتابة دون كلام الله أو القرآن .

إعراب هذه الكلمات :

وإذا عرفت أنها أسماء فاعلم أنها غير مبنية ، لأن الاعراب هو الأصل فيها ، ولكنها سكنت أعجازها هنا لأجل معاملتها معاملة الاسم الموقوف عليه ، لأنها سردت سردا من غير أن تلحقها عوامل تقتضي حالة من حالات الاعراب .

معانيها :

أما معانيها في طلائع السور فقد اختلف فيها المفسرون سلفا وخلفا ، ونستطيع أن نرد آراءهم إلى موقفين ؛ موقف الذين تهيبوا من الخوض في معانيها حذرا من الانزلاق ، لأنهم عدوه من التقول على الله بغير علم ، وليس الموقف بالهيّن ، فالكلام كلام الله ، ونسبة ما لم يرده تعالى إليه كنسبة ما لم يقله .

وموقف الذين تجاسروا على القول فيها بحسب ما توحي به

القرائن ، وترشد إليه الدلائل ، ولم نعثر في هذه الفواتح على شيء يعزى إلى النبي ﷺ من تفسيرها ولو من وجه ضعيف ، ولو حصل وثبت لتبخر النزاع ، وزال الشقاق لوجوب التسليم له عليه أفضل الصلاة والسلام ، فهو أعلم بالتنزيل ومقاصده ، والتأويل وطرائقه ، ولكلا الفريقين حجة يستندون إليها .

استدلال من لا يرى الخوض في معانيها :

أما الأولون فقد احتجوا بالمعقول والمنقول :

أما المعقول ؛ فهو أن الله سبحانه تعبدنا بأعمال منها ما نعرف حكمته ، ومنها ما لا نعرف ، فالصلاة والزكاة والصوم كلها عبادات ذات أثر واضح ، ومنفعة بينة في حياة العابد الشخصية والاجتماعية ، فإن الصلاة بما فيها من تذكير بالله وقدرته وسلطانه ومنته وإحسانه ، تنهى عن الفحشاء والمنكر ، والزكاة تسد بها حاجات الفقراء ، وتنتزع من قلوبهم كراهة الأغنياء مع أثرها الطيب في نفس المزكي ، عندما تطهرها من رجس شهوة المال ، فمنفعتها عائدة على الجانبين ، والصوم وسيلة للحد من طغيان الشهوة ، وكسر شوكتها ، ورد جماحها ، مع ما فيه من تذكير الأغنياء بآلام البؤساء الجائعين .

وبجانب هذه العبادات ذات المنافع المعقولة ، والحِكَم الواضحة ، ثَمّ عبادات أخرى لا سبيل لنا إلى استظهار حكمتها ،

كـرمي الجمرات ، والسعي بـين الصفـا والمـروة ، والـرَّمَـل والاضطباع ، وكما كان لائقا بحكمة الله أن يأمر عباده بالنوع الأول يليق بحكمته كذلك الأمر بالنوع الثاني من غير خلاف ، وقد يكون الامتثال في هذا النوع أدل على الاذعان والطاعة ، لأن فاعله لا يدرك له حكمة ، ولا يلمس منه منفعة عاجلة ، بخلاف النوع الأول ، إذ ليس من المستحيل أن يكون إتيانه لمعرفته بمنفعته ، وإذا جاز ذلك في التعبد العملي ، فلم لا يجوز في التعبد القولي ؟ وهو أن يأمرنا الله أن نعبده تارة بما نفهم معناه من الكلام ، وتارة بما لا نفهم ، ليتجلى الانقياد والتسليم من المـأمور للآمر ، هذا بجانب كون غموض المعنى من اللفظ داعيا إلى الالتفات إليه ، والتعلق به ، والتفكر فيه خصوصا عند ما يعلم أنه صادر من أحكم الحاكمين ، وهذا التعلق باللفظ هو في حقيقته تعلق بالله عز وجل ، الذي أنزله بعلمه ، وذلك هو عين الذكر وروح العبادة .

وأما المنقول ؛ فهو دلالة القرآن نفسه على انقسامه إلى محكم ومتشابه ، وجاء فيه عن المتشابه **﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾**[1] والوقف هنا ضروري لأسباب ؛

أحدها : أنه لو عطف الراسخون في العلم على اسم الجلالة للزم إما انقطاع **﴿آمنا به﴾ عما قبله ، وهو غير جائز لعدم إفادته ، وإما رجوعه إلى المعطوف والمعطوف عليه ، فيترتب عليه أن يكون الحق تعالى قائلا : ﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾** واعتقاد ذلك عين

---

١ ـ سورة آل عمران : الآية «٧»

الكفر ورأس الضلال .

ثانيها : ان مدح الراسخين في العلم بإيمانهم به دليل على أنه يختلف عن المحكم الذي فهموه ، ولو كانا سواء في فهمهم لما كان لهذا التخصيص معنى .

ثالثها : نسبة الزيغ إلى الذين يريدون تأويله ولو كان كالمحكم لكان طلب معرفته موجبا للمدح لا للذم .

وعزّز هؤلاء رأيهم بأنه مروي عن أجلّة الصحابة - رضوان الله عليهم - منهم الخلفاء الأربعة ، وابن مسعود وابن عباس ، وهو قول جماعة من أعلام الأمة كالشعبي ، وسفيان الثوري ، والربيع بن خثيم ، وكثير من المحدثين .

حجة الفريق الثاني :

وأما الآخرون فاحتجوا أيضا بالمعقول والمنقول ، أما المعقول فمن وجوه :

أحدها : أنه لو تعذرت معرفة شيء من القرآن على أفهام الأمة ما كانت لإنزاله فائدة ، وكانت مخاطبة الناس به كمخاطبة العربي بالأعجمية ، أو الأعجمي بالعربية .

ثانيها : أن الخطاب إنما يوجه إلى المخاطبين لأجل الافهام ، فإن تعذر فهمه عليهم جميعا فهو عبث وسفه لا يليق بمقام الربوبية .

ثالثها : أن القرآن متحدًى به ولا يتحدى إلا بالمعلوم .

وأما المنقول فبعضه من القرآن وبعضه من السنّة ، فمن القرآن قوله تعالى : ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾[1] ، فإن التوبيخ على عدم تدبره لا يكون إلا لأن تدبره مطلوب ، وهو دليل إمكان فهمه ، إذ لو كان متعذر الفهم ما كانت في تدبره فائدة . وفي معنى ذلك قوله : ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾[2] ، ومن البدهي أن معرفة سلامته من التناقض تتوقف على فهم جميع معانيه . وقوله : ﴿وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾[3] ، فإن الانذار يتوقف على فهم المنذرين بما أنذروا به ، وهذه الآيات دالة على أن الانذار بجميع التنزيل ، فليس من المعقول أن يكون منه ما لا يفهم معناه ، ويزيد ذلك تأكيدا ووضوحا قوله : ﴿بلسان عربي مبين﴾ . ومن المعلوم أن العرب أول من خوطبوا به ، وهو بلسانهم المبين ، ولو لم تصل أفهامهم إلى شيء منه لكان في ذلك ما يدعوهم إلى رفضه ، والطعن في وصفه بالإبانة ، فإن هذا الوصف يتنافى مع بقاء شيء منه غامض المعنى . وقوله تعالى : ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾[4] ، فإن الاستنباط يتوقف على الإحاطة بالمعنى . وقوله : ﴿تبيانا لكل شيء﴾[5] . وقوله : ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب

---

١ - سورة القتال : الآية «٢٤»
٢ - سورة النساء : الآية «٨٢»
٣ - سورة الشعراء : الآيات «١٩٣ــ ١٩٥»
٤ - سورة النساء : الآية «٨٣»
٥ - سورة النحل : الآية «٨٩»

مبين﴾[1] . وقوله : ﴿أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون﴾[2] . وقوله : ﴿هذا بلاغ للناس ولينذروا به﴾[3] . وقوله : ﴿قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مبينا﴾[4] . وغير هذه من الآيات الدالة على أن القرآن ميسر فهمه ، واضح معناه ، مبشر ومنذر ، وهاد إلى طريق مستقيم .

ومن السنة قوله ﷺ : «إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبدا ؛ كتاب الله وسنتي» .

وحديث علي في وصفه : «فيه نبأ من قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم» الخ .

في المسألة مجال للاجتهاد :

وأنت تدري أن أمثال هذه الحجج التي استند إليها كلا الفريقين ، ليس فيها ما يقطع به صحة أحد الرأيين ، فتبقى المسألة مجالا للاجتهاد . ومن تجاسر على الخوض في تفسير هذه الفواتح ليس له أن يقطع بأن ما قاله هو عين المراد بها ، فإن غاية ما في أقوال الخائضين في تفسيرها ، الاستناد إلى قرائن قد تكون صحيحة أو غير صحيحة ، وإنما يستأنس بجواز فهم معانيها بعدم وجود ما يدل على استنكار العرب الجاهليين لها مع قراءة النبي ﷺ القرآن عليهم ، بل

---

١ - سورة المائدة : الآية «١٥»
٢ - سورة العنكبوت : الآية «٥١»
٣ - سورة ابراهيم : الآية «٥٢»
٤ - سورة النساء : الآية «١٧٤»

أثر ما يدل على تأثر بعضهم مع سماع سورة مفتتحة بها ، وهو عتبة بن ربيعة ، الذي أتى النبي ﷺ يعرض عليه عروضا في مقابل تنازله عن دعوته ، فأسمعه النبي ﷺ سورة (فصلت) ، فلما وصل إلى قوله عز وجل : **﴿فإن أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود﴾**[1] ، وضع يده على في رسول الله ﷺ إشفاقا من نزول العذاب ، وانصرف إلى قومه طالبا منهم أن يكفوا عن النبي ﷺ ، ولم يذكر أنه استنكر شيئا مما سمعه . وكان سبب إسلام عمر - رضي الله عنه - ما قرأه عند أخته من سورة (طه) ، ولو كان شيء مما سمعاه لا تستسيغه فهوم العرب لما كان منهما هذا التأثر ، بل لأدى ذلك إلى سخريتهما واستخفافهما به ، كما يستأنس للجواز بما روي عن الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - من تفسير هذه الكلمات ، فإن معظم من روى عنهم التوقف عن القول فيها ، رويت عنهم كذلك أقوال في بيان معانيها .

الأقوال الواردة في معانيها :

ونسب ابن عطية وأبو حيان والزمخشري جواز تفسيرها إلى الجمهور ونسبه الفخر إلى المتكلمين ، وهؤلاء اختلفوا في المراد بها على نحو مائة قول أكثرها ليس له قسط من الدليل ، بل مسحة كذب أهل الكتاب ظاهرة على كثير منها ، ورد العلامة ابن عاشور في تفسيره (التحرير والتنوير) هذه الأقوال بعد حذف متداخلها وتوحيد متشاكلها ، إلى عشرين قولا ، وقد رأيت أن أقتصر عليها مع

---

١ - سورة فصلت : الآية «١٣»

الافاضة فيها بتفصيل أدلتها وعزوها إلى أصحابها ، وتبيان ما قيل فيها قبولا وردا ، وإليكموها على الترتيب :

أولها : أنها حروف اقتضبت من أسماء وصفات لله عز وجل افتتحت بحروف مماثلة لها ، فـ (ألم) مثلا ؛ الألف تشير إلى أحد أو أول أو آخر ، واللام إلى لطيف ، والميم إلى ملك أو مجيد أو نحو ذلك . وهو المفهوم مما أخرجه ابن جرير في تفسيره عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ وعن مرة الهمداني عن ابن مسعود وناس من أصحاب النبي ﷺ أنهم قالوا : أما (ألم) فهو حرف اشتق من حروف هجاء أسماء الله جل ثناؤه . وأخرج ابن جرير أيضا عن أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله : «الم» و «حم» و «ن» ، قال : اسم مقطع . وروي مثل ذلك عن محمد بن كعب القرظي ، والربيع بن أنس ، واعترض عليه بأن صحة ما قالوه يتوقف على التوقيف وأنى لهم به .

ثانيها : أنها رموز لأسماء الله تعالى وأسماء الرسول ﷺ والملائكة ، فـ «الم» مثلا ، الألف من الله ، واللام من جبريل ، والميم من محمد . قاله الضحاك ، وهو كالذي قبله في توقف صحته على التوقيف .

ثالثها : أنها أسماء للملائكة ، وأنها إذا تليت كانت للنداء لملائكتها وتصغي الملائكة إلى ما يقوله التالي بعد النطق بها ، فيقولون : صدقت ؛ إن كان ما بعدها خبر ، ويقولون : هذا مؤمن

حقا ، نطق حقا ، وأخبر بحق ، فيستغفرون له ، وهو قول محيي الدين بن عربي صاحب الشطحات الصوفية المتطرفة في كتابه (الفتوحات المكية) وما هو إلا خبط بلا هاد ولا نظر ، فإنه قول بعيد عن أسلوب القرآن ومقاصده .

رابعها : أنها رموز لأسماء النبي ﷺ وأوصافه خاصة ، فالألف مكنى به عن جملة أسمائه المفتتحة بالألف ، كأحمد وأبي القاسم ، واللام مكنى به عن صفاته مثل لب الوجود ، والميم مكنى به عن محمد ، وما ماثله كمبشر ومنذر ، ونسب ابن عاشور هذا القول إلى الشيخ محمد بن صالح التونسي المعروف بابن ملوكة في رسالة له ، ثم قال : وعلق على هذه الرسالة تلميذه شيخ الاسلام محمد معاوية تعليقة أكثر فيها من التعداد وليست مما ينثلج بمباحثه الفؤاد ، ويرد هذا القول إلتزام حذف حرف النداء ، وما قاله من ظهوره في (يس) مبني على قول من قال إن (يس) بمعنى يا سيِّد ، وهو ضعيف لأن الياء فيه حرف من حروف الهجاء ، ولأن الشيخ نفسه عدّ (يس) بعد ذلك من الحروف الدالة على الأسماء مدلولا لنحو الياء من (كهيعص)[1] .

خامسها : أنها رموز لمدة دوام هذه الأمة بحساب الجمل ، قاله أبو العالية استنادا إلى ما رواه البخاري في تأريخه وابن اسحاق وابن جرير بسند ضعيف عن ابن عباس عن جابر بن عبدالله بن رئاب ، قال : مر أبو ياسر ابن أخطب برسول الله ﷺ وهو يتلو فاتحة

---

١ ـ التحرير والتنوير جـ ١ ص ٢٠ ط الدار التونسية للنشر .

سورة البقرة ﴿ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾ ، فأتى أخاه حيي ابن أخطب في رجال من يهود فقال : تعلمون والله لقد سمعت محمدا يتلو فيما أنزل الله عز وجل عليه ﴿ألم ذلك الكتاب . .﴾ فقالوا : أنت سمعته ؟ قال : نعم . قال : فمشى حيي بن أخطب في أولئك النفر من يهود إلى رسول الله ﷺ فقالوا : يا محمد ؛ ألم يذكر لنا أنك تتلو فيما أنزل عليك ﴿ألم ذلك الكتاب . .﴾ فقال رسول الله ﷺ : بلى . فقالوا : أجاءك بهذا جبريل من عند الله ؟ قال : نعم . قالوا : لقد بعث الله جل ثناؤه قبلك أنبياء ، ما بيّن لنبي منهم ما مدة ملكه وما أجل أمته غيرك . فقال حيي بن أخطب ـ وأقبل على من كان معه ـ : الألف واحدة ، واللام ثلاثون ، والميم أربعون ، فهذه إحدى وسبعون سنة ، قال : فقال لهم : أتدخلون في دين نبي إنما مدة ملكه وأجل أمته إحدى وسبعون سنة ؟ ثم أقبل على رسول الله ﷺ فقال : يا محمد ؛ هل مع هذا غيره ؟ قال : نعم . قال : ماذا ؟ قال : ﴿المص﴾ قال : هذه أثقل وأطول ؛ الألف واحدة ، واللام ثلاثون ، والميم أربعون ، والصاد تسعون ، فهذه مائة وإحدى وستون سنة ، هل مع هذا يا محمد غيره ؟ قال : نعم . قال : ماذا ؟ قال : ﴿الر﴾ قال : هذه أثقل وأطول ؛ الألف واحدة ، واللام ثلاثون ، والراء مئتان ، فهذه إحدى وثلاثون ومئتا سنة . قال : هل مع هذا غيره يا محمد ؟ قال : نعم ؛ ﴿المر﴾ قال : فهذه أثقل وأطول ؛ الألف واحدة ، واللام ثلاثون ، والميم أربعون ، والراء مئتان ، فهذه إحدى وسبعون ومئتا سنة . ثم قال :

لقد لبس علينا أمرك يا محمد حتى ما ندري أقليلا أعطيت أم كثيرا ، ثم قاموا عنه . فقال أبو ياسر لأخيه حيي بن أخطب ولمن معه من الأحبار : ما يدريكم لعله قد جمع هذا كله لمحمد ، إحدى وسبعون ، وإحدى وستون ومائة ، ومئتان وإحدى وثلاثون ، ومئتان وإحدى وسبعون ، فذلك سبعمائة سنة وأربع وثلاثون . فقالوا : لقد تشابه علينا أمره . قال ابن جرير : ويزعمون أن هذه الآيات نزلت فيهم : **﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾**[1] .

وليس في هذه القصة دليل على صحة هذا القول ، ولو قدرنا صحتها ـ فما بالكم وسندها ضعيف بالاتفاق ـ فإن القرآن لا يعول في تفسيره على خرافات أهل الكتاب التي لا تستند إلا على الأوهام ، وليس في إجابة الرسول ﷺ إياهم بعدة حروف أخرى من هذه الحروف المتقطعة في أوائل السور تقرير لما ذهبوا إليه من أنها ترمز إلى مدة بقاء هذه الأمة ، وإنما يحمل ذلك ـ لو صح وما هو بصحيح ـ على قصده عليه أفضل الصلاة والسلام إبطال مزاعمهم وتفنيد فهومهم على الطريقة المعروفة عند أهل الجدل بالنقض ، ومرجعها إلى المنع ، وقد قيل إن المانع لا مذهب له ، ولا يستفاد من ضحكه ﷺ إلا الاستغراب من جهلهم . أفاد ذلك الإمام ابن عاشور .

وإن تعجب فعجب كيف يستند أئمة التفسير في بيان مراد الله من كتابه بدعاوى أهل الكتاب الذين لا يتورعون عن تحريف الكلم

---

١ ـ سورة آل عمران : الآية «٧»

عن مواضعه في الكتاب الذي أوتوه ، فما بالك بتحريف التأويل فيما هم بصدد اللدد والكيد له ، وتكذيب الرسول الذي أنزل عليه ومثل هذه الأقوال جديرة بنفيها عن ساحة التفسير ، وعدم شغل دواوينه بذكرها ، لولا بغية التحذير منها والتنبيه على زيفها حذر اغترار العامة بها أثناء اطلاعهم عليها في أمهات التفسير القديمة .

سادسها : أنها رموز ؛ كل حرف منها رمز إلى كلمة ، فنحو (الم) أنا الله أعلم ، و (المر) أنا الله أرى ، و (المص) أنا الله أعلم وأفصل . رواه ابن جرير من طريق أبي الضحى عن ابن عباس ، وروى مثله عن سعيد بن جبير ، وهو كالقول الثاني مبني على ما عرف عن العرب أنهم يتكلمون بالحروف المقطعة أحيانا بدلا من الكلمات التي تتألف منها ، وهو معروف عنهم نظما ونثرا ، ومنه قول زهير :

بالخير خيرات وإن شر فا . . ولا أريد الشر إلا أن تا . .

أراد : وإن شر فشر ، وأراد : إلا أن تشا ، فاكتفى من كل كلمة بحرف ، وقول آخر :

ناداهم أن الجموا الا تا . . قالوا جميعا كلهم ألا فا . .

أراد بالأول : ألا تركبون ، وبالثاني : ألا فاركبوا . وقول الوليد بن المغيرة :

قلت لها قفي لنا قالت : قاف .

أراد : قد وقفت . وفي الحديث : «من أعان على قتل مسلم بشطر كلمة» هو أن يقول كلمة : أقـ . . مكان أقتل . وفي حديث سعد بن عبادة عند ابن ماجة : «كفى بالسيف شا . . » أي شاهدا . وقال لبيد :

درس المنا . . فمتالع فابان   فتقادمت بالحبس فالسوبان

أراد المنازل . وقال علقمة الفحل :

كان إبريقهم ظبي على شرف   مقدم بسبا . . الكتّان ملثوم

أراد بسبائب الكتان .

وهو ـ كما قال العلامة ابن عاشور ـ يوهنه أنه لا ضابط له ، لأنه أخذ مرة بمقابلة الحرف بحرف أول الكلمة ، ومرة بمقابلته بحرف وسط الكلمة ، وما ذكر من الشواهد لا يصح حمل فواتح السور عليه لاختلاف المقام ، وانعدام النسبة التي تسوغ تخريج القرآن على مثل ذلك .

سابعها : أنها ترمز إلى أحوال نفسية تترتب على تزكية القلب ، وتحلية النفس بالحقائق الايمانية ، وهو مبني على اعتبار عدد الحروف المفتتح بها بتكرارها فهي ثمانية وسبعون حرفا ، ويشار بها إلى شعب الايمان في حديث أبي هريرة : «الايمان بضع وسبعون شعبة» ، فهذه الحروف هي شعب الايمان ، ولا تكمل لأحد أسراره حتى يعلّم حقائق هذه الحروف في سورها ، والبضع يصدق

على الثمانية فهي المرادة به ، وقد أطال صاحب الفتوحات في الانتصار لهذا القول بما أورده من الرموز الصوفية التي لا يكاد يفهم لها معنى ، وتابعه الألوسي في «روح المعاني» ، وليس ذلك لعمري إلا من شطحات الغلاة التي يجب تنزيه القرآن وتفسيره عنها ، وما كان ذكري لهذا القول إلا للتحذير من الاغترار به كما تقدم في نظيره .

وهذه الأقوال السبعة تخرج من باب واحد وهو اعتبار الحروف رموزا إما إلى كلمات اقتطعت منها ، أو إلى حقائق تشير إليها .

ثامنها : أنها أسماء للسور التي افتتحت بها ، وهو قول زيد بن أسلم ، ونسب إلى الخليل وسيبويه ، وقال به جم غفير من السلف والخلف ، واختاره الفخر الرازي ، وعزاه إلى أكثر المحققين ، كما عزاه الزمخشري إلى الأكثر ، واقتصر عليه الامام محمد عبده ، وأقره تلميذه السيد محمد رشيد رضا في تفسير سورة البقرة من «المنار» ، ونظروه بالتسمية لما أشبه أسماء الحروف كـ (لام) اسما لوالد حارثه بن لا م الطائي ، و (عين) اسما للذهب والشمس ومنبع الماء وحاسة البصر ، و (غين) اسما للسحاب ، و (نون) اسما للحوت ، و (ق) اسما لجبل موهوم ، و (حا) اسما لقبيلة من مذحج . وأيدوه بقول شريح بن أوفى :

يذكرني حاميم والرمح شاجر   فهلا تلا حاميم قبل التقدم

واعترض بأمور :

الأول : أن الاشتراك بين مجموعة من السور في فاتحة من هذه الفواتح بعينها كـ (الم) و (حم) يفقد فائدة التسمية لها .

الثاني : أن التسمية تقتضي الاشتهار ولم تشتهر هذه السور بها ، وإنما اشتهرت بأسماء أخرى ، كالبقرة وآل عمران ويونس وهود ويوسف .

الثالث : أن العرب لم تتجاوز فيما سمت به مجموع اسمين كمعدي كرب ، وبعلبك ، ولم يسم أحد منهم بمجموع ثلاثة أسماء أو أربعة أو خمسة ، فالقول بأنها أسماء لسورها خروج عن لغتهم .

الرابع : وجوب التغاير بين الإسم والمسمى والقول بإسميتها يقتضي اتحادهما .

الخامس : أن هذه الألفاظ داخلة في السور وجزء الشيء متقدم على جميعه رتبة ، واسمه متأخر عنه ، فيلزم أن يكون متقدما متأخرا معا ، وهو محال .

وأجيب عن الأول بأن الأعلام كثيرا ما تكون مشتركة بين الناس أو البلدان أو غيرهما ، وإنما صح الاشتراك لأن العلم يوضع لكل واحد وضعا مستقلا ، وما يتبع هذه التسميات من الإضافات وغيرها كاف لتعيين المراد بها .

وعن الثاني بأنه ورد عنه ﷺ : «يس قلب القرآن» ، و «من قرأ حم حفظ إلى أن يصبح» . وفي السنن وغيرها أن

النبي ﷺ سجد في (ص) وإذا ثبت في البعض ثبت في الجميع إذ لا فارق ، واشتهار أحد العَلَمين لا يضير عَلَمية الآخر ، فكثير من الأسماء مجهولة لا يتوصل إلى معرفتها إلا بعد التفتيش لغلبة الكنى أو الألقاب عليها ، كأبي هريرة وذي اليدين ، وقد يكون عدم الإشتهار لنفس الاشتراك فيترك لاحتياجه إلى ضميمة ، كـ (الم) هنا .

وعن الثالث بأن التسمية بثلاثة أسماء فما فوق إنما تمتنع إذا ركبت تركيبا مزجيا ، وجعلت إسما واحدا ، أما إذا نثرت نثر أسماء الأعداد فلا تمتنع لأنها من باب التسمية بما حقه الحكاية ، وقد وردت التسمية بجملة تركبت من أكثر من كلمتين : كشاب قرناها ، وسر من رأى ، وناهيك أن سيبويه سوى بين التسمية بالجملة ، والبيت من الشعر وطائفة من أسماء حروف المعجم .

وعن الرابع بأن التغاير الحاصل بين الكل والجزء كاف لتسويغ تسمية أحدهما بالآخر ، ولذلك كان الحرف الهجائي المسمى جزءا من إسمه في الغالب ، فلا مانع من العكس ، على أن تسميات سور القرآن غالبا تكون كلمة مأخوذة من السورة المسماة .

وعن الخامس : بأن التقدم والتأخر إنما هما بحسب الاعتبارات ، فالجزء مقدم على الكل من حيث ذاته ، ومؤخر عنه من حيث الوصف وهو الإسمية إن اعتبر اسما له ، وقد سبق في الجواب الذي قبله أن غالب التسميات المشهورة لسور القرآن تكون بانتزاع كلمات منها كالبقرة وآل عمران والنساء والمائدة ، والأنعام

وهلم جرا .

تاسعها : أنها أسماء للقرآن ذكره ابن جرير ونسبه إلى قتادة ومجاهد وابن جريج ، ونسبه غيره إلى الكلبي والسدي ، ورده ابن عاشور لأنه قد وقع بعد بعضها ما لا يناسبها أن لو كانت أسماء للقرآن ، نحو ﴿الم غلبت الروم﴾ و ﴿الم أحسب الناس . .﴾ .

عاشرها : أن كل مجموعة مركبة منها هي اسم من أسماء الله ، واستؤنس له بما روي عن علي أنه كان يقول :

يا كهيعص ، يا حم عسق . وعليه فالحروف المفردة يرجع بها إلى ما يناسبها أن تندرج تحته من الأقوال ، وأبطله ابن عاشور لعدم الإرتباط بين بعضها وما بعده بحيث يسوغ أن يكون خبرا أو نحوه عن اسم الله ، مثل ﴿الم ذلك الكتاب . .﴾ و ﴿الر كتاب أنزلناه إليك . .﴾[1] .

الحادي عشر : أنها أفعال ، فإن حروف (ألم كتاب) هي نفس الحروف التي في (ألم) بمعنى نزل ، فالمراد من ﴿الم ذلك الكتاب . .﴾ نزل عليكم قاله المـاوردي ، ورد بأنه لا تقرأ بصيغ الأفعال مع عدم إمكان حمل جميعها على هذا التأويل نحو (كهيعص ، والر) وهو كما قيل لولا غرابته لكان حريا بالإعراض عنه .

وهذه الأقوال الأربعة ترجع إلى اعتبار أن هذه الحروف

---

١ ـ أول سورة إبراهيم

وضعت بتلك الهيئات أسماء أو أفعالا .

الثاني عشر : أن هذه الحروف أقسام أقسم الله بها كما أقسم بالقلم تنويها بشأنها ، لأن أسماء الله تألفت من مسمياتها ، وهي كذلك أساس التخاطب ، ومصدر العلوم ، وهذا القول نسبه ابن جرير إلى ابن عباس وعكرمة ، ونسبه غيره إلى الأخفش ، وضعف بحذف حرف القسم مع أنه لا يحذف عند البصريين إلا مع اسم الجلالة ، وورود أقسام بعدها في بعض المواضع نحو «ن والقلم» و «حم والكتاب المبين» مع استكراههم الجمع بين قسمين على مقسم عليه واحد ، وفي كلا الأمرين بحوث متسعة آثرنا ضرب الصفح عن ذكرها رغبة في تجريد هذا التفسير من التعقيدات الناشئة عن البحوث العربية وغيرها .

الثالث عشر : أنها سيقت على طريقة التهجي مسرودة على نمط التعديد في التهجية ، لإيقاظ شعور السامعين ، وإثارة فكرهم ، ليدركوا أن هذا الكتاب ـ الذي تحدوا ببلاغته ، وحاروا عندما طولبوا بأن يأتوا بأقصر سورة من مثله وهم فرسان البلاغة القابضون على نواصيها والرائضون لعاتيها ومستعصيها ـ إنما هو من جنس كلامهم الذي ألفوه ، وحروفه هي نفس الحروف التي يصوغون منها كلامهم ، فلو كان صادرا عن ملكات البشر لكان بإمكانهم أن يعارضوه فيقابلوا الكلمة بكلمات ، والسورة بسور ، ولكن عجزهم دل على أنه فوق مدارك الأفهام ، وأسمى من أن تناله ملكات الأنام ، فهو من عند الله الذي لا يكتنه عظمه ، ولا يقدر قدره .

وهذا القول منسوب إلى المبرد وقطرب والفراء ، وعليه ابن تيمية والحافظ المزي شيخ ابن كثير المفسر ، وانتصر له الزمخشري في كشافه أتم الانتصار واختاره الامام ابن عاشور ، وذكر أن المناسبة لوقوعها في فواتح السور ان كل سورة مقصودة بالإعجاز لقوله تعالى : ﴿فأتوا بسورة من مثله . .﴾[1] ، فناسب افتتاح ما به الإعجاز بالتمهيد لمحاولته ، وأيده بأن التهجي ظاهر في هذا المقصد ، فلذلك سكتت عنها العرب لظهور أمره ، لأن التهجي معروف عندهم ، فإذا ذكرت حروف الهجاء على تلك الكيفية التي عهدت في التعليم في غير مقامه أدرك السامعون أنهم عوملوا معاملة المتعلم لتشابه الحالين في العجز عن الإتيان بكلام بليغ ، وفي هذا تعريض بهم بمعاملتهم معاملة الصبيان أول تعليمهم القراءة والكتابة ، وفي ذلك ما لا يخفى من الإغراء والإثارة على التحدي والمعارضة ، كما أيده أيضا بأن معظم هذه الحروف نزلت في أوائل السور المكية ، وإنما شاركتها من المدنية البقرة وآل عمران ، ولعل ذلك لنزولها بُعَيْدَ الهجرة من مكة ، وقصد التحدي في القرآن المكي قصد أولي وعضده أيضا بأن الحروف المختتمة أسماؤ ها بألف ممدودة كالياء والهاء والراء والطاء والحاء ، قرئت في هذه الفواتح مخففة على طريقة تهجي الصبيان .

وللسيد محمد رشيد رضا في تفسير فاتحة الأعراف بحث نفيس بيّن فيه تناسب هذه الفواتح مع ما بعدها ، ومن الممكن أن يستنتج

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «٢٣»

من هذا البحث تأييد هذا الرأي ، وإن كان هو نفسه أميل إلى القول بأنها أسماء للسور في بعض ترجيحاته ، وخلاصة بحثه أن الغرض من افتتاح هذه السور بهذه الفواتح تنبيه السامع بهذا الصوت إلى ما سيلقى إليه بعده من الكلام حتى لا يفوته منه شيء ، فهي شبيهة بألا الافتتاحية ، وها التنبيهية ، وإنما خصت بها سور معينة من الطوال والمئين والمثاني والمفصل ، لأن النبي ﷺ كان يتلوها على المشركين بمكة لدعوتهم بها إلى الاسلام ، وإثبات الوحي والنبوة ، وكلها مكية ما عدا الزهراوين ، والدعوة فيهما موجهة إلى أهل الكتاب ، وفي كلها يلي هذه الفواتح ذكر الكتاب ما عدا مريم والعنكبوت والروم و(ن) ، وفي كل منها معنى مما في هذه السور يتعلق بإثبات النبوة والكتاب ، فأما سورة مريم فقد ثني فيها بتفصيل قصتها بعد افتتاحها بقصة زكريا ويحيى المشابهة لها ، وتليت القصتان بذكر رسالة إبراهيم وموسى وإسماعيل وإدريس مبدوءا كل منها بقوله تعالى : ﴿**واذكر في الكتاب . .**﴾[1] .

والمراد بالكتاب القرآن ، فكأنه قال في كل من قصة زكريا ويحيى وقصة مريم وعيسى واذكر في الكتاب ، وذكر هذه القصص في القرآن من دلائل كونه من عند الله تعالى لأن النبي ﷺ لم يكن يعلم ذلك ، ولم يكن قومه على علم به كما صرح به في سورة هود بعد تفصيل قصة نوح مع قومه بقوله : ﴿**تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة**

---

١ ـ سورة مريم : الآيات «١٦ ، ٤١ ، ٥١ ، ٥٦»

للمتقين﴾[1] ، وكما قال في آخر سورة يوسف بعد سرد قصته مع إخوته : ﴿**ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون**﴾[2] . وختمت هذه السورة ـ أي سورة مريم ـ بإبطال الشرك وإثبات التوحيد ، ونفي اتخاذ الله تعالى للولد ، وتقرير عقيدة البعث والجزاء ، فهي بمعنى سائر السور التي كانت تتلى للدعوة ، ويقصد بها إثبات التوحيد والبعث ورسالة خاتم النبيين ، وصدق كتابه الحكيم .

وأما سورة العنكبوت وسورة الروم فقد افتتحت كل منهما بعد (الم) بذكر أمر من أهم الأمور المتعلقة بالدعوة ، فالأول الفتنة في الدين ، وهي إيذاء الأقوياء للضعفاء ، واضطهادهم لأجل صرفهم عن دينهم بالقوة القاهرة .

كان مشركو قريش يظنون أنهم يطفئون الإسلام ويبطلون دعوته بفتنتهم للسابقين إليه لا سيما الضعفاء الذين لم يكن لهم ناصر من الأقوياء بحمية نسب ولا رابطة ولاء ، وكان المضطهدون من المؤمنين لا يدركون حكمة الله في ظهور أعدائه عليهم ، فبين الله في فاتحة هذه السورة أن الفتنة في الدين من سننه تعالى في نظام الاجتماع ، يمتاز بها الصادقون من الكاذبين ، ليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين ، وتكون العاقبة للمتقين الصابرين ، فكانت السورة جديرة بأن تفتتح بالحروف المنبهة لما بعدها .

---

١ ـ سورة هود : الآية «٤٩»

٢ ـ سورة يوسف : الآية «١٠٢»

والأمر الثاني الذي افتتحت به سورة الروم هو الإنباء بأمر وقع في عهد النبي ﷺ قبل وصول خبره إلى قومه ، والإنباء بما سيعقبه مما هو في طوايا الغيب ، ذلك أن دولة فارس غلبت دولة الروم في القتال الذي كان قد طال أمره بينهما ، فأخبر الله رسوله ﷺ بذلك ، وبأن الأمر سيدول وتغلب الروم الفرس في مدى بضع سنين ، وقد صدق الخبر ونجز الوعد ، فكان كل منهما معجزة من أظهر معجزات القرآن ، والآيات المثبتة لرسالة محمد ﷺ ، ولو فات مَن تلاها عليهم النبي ﷺ مِن أولها لما فهموا مما بعدها شيئا ، فكانت جديرة بأن تبدأ بهذه الحروف المسترعية للأسماع ، المنبهة للأذهان ، وكان هذا بعد انتشار الاسلام بعض الانتشار وتصدي رؤساء قريش لمنع النبي ﷺ من الدعوة وتلاوة القرآن على الناس ، ولا سيما في موسم الحج ، وكان السفهاء يلغطون إذا قرأ ويصخبون ، كما أخبر عنهم سبحانه في قوله : ﴿**وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون**﴾[1] .

وأما سورة (ن) ففاتحتها وخاتمتها في بيان تعظيم شأن الرسول صاحب الدعوة ﷺ ، ودفع شبهة الجنون عنه ، وهي أول ما نزل بعد سورة العلق وكانت شبهة رميه ـ حماه الله وكرمه ـ بتهمة الجنون مما يتبادر إلى الأذهان من غير عداوة ولا مكابرة ، فإن رجلا أمينا فقيرا وادعا سَلَماً ليس برئيس قوم ولا قائد جند ، ولم يكن ذا تأثير في الشعب بخطابة ولا شعر ، يدعي أن جميع البشر على ضلال الكفر

---

١ ـ سورة فصلت : الآية «٢٦»

والفسق ، وأنه مرسل من الله لهداية الخلق ، وأن دينه سيهدي العرب والعجم ، وإصلاح شرعه سيعم جميع الأمم ، لا يستغرب من مدارك أولئك المشركين الجاهلين بسنن الله في الأمم ، وآياته في تأييد المرسلين ، أن يكون أول ما يصفون به صاحب هذه الدعوة قبل ظهور الآيات والعلوم بقولهم : إنه لمجنون ، وبعد ظهورها بقولهم : ساحر أو كاهن أو مجنون ، وبعد ظهور العلم والعرفان بقولهم : معلم مجنون : ﴿**كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول إلا قالوا ساحر أو مجنون أتواصوا به بل هم قوم طاغون**﴾[1] .

نعم ؛ قد قيل إن (ن) هنا بمعنى الدواة ، ولذلك قرن بالقلم لبيان أن هذا الدين يقوم بالعلم والكتابة ، كما قال في أول ما نزل عليه قبلها : ﴿**إقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم**﴾[2] . وقيل إنه بمعنى الحوت ، لأن في السورة ذكرا لصاحب الحوت ـ يونس عليه السلام ـ ، ولو صح هذا أو ذاك لما كتبت النون مفردة ونطقت ساكنة ، بل كانت تذكر مركبة ومعربة ، كقوله : ﴿**وذا النون إذ ذهب مغاضبا . .**﴾[3] وإنما يصح أن يكون فيها إشارة إلى ما ذكر كما يصح في سائر تلك الحروف أن تكون فيها إشارات إلى معاني معينة تظهر لبعض الناس دون بعض ، أو غير معينة تذهب فيها الأفهام مذاهب تفيد أصحابها علما أو عبرة ، بشرط أن تتفق مع هداية القرآن ، وإن لم يصح أن يقال إنها مرادة لله تعالى بحسب دلالة الألفاظ العربية على معانيها[4] .

---

١ ـ سورة الذاريات : الأيتان «٥٢ ، ٥٣»

٢ ـ سورة العلق : الأيتان «٣ ، ٤»

٣ ـ سورة الأنبياء : الأية «٨٧»

٤ ـ تفسير المنار حـ ١ ص ٢٩٦ ـ ٢٩٩ ط دار المعرفة للطباعة والنشر .

وأتبع ذلك ذكر أمثلة ، منها ما أوردناه في القول السادس عن بعض السلف أن هذه الحروف ترمز إلى أسماء وصفات وأفعال لله عز وجل .

ثم ذكر عقب هذا أن ما أورده من هذه المناسبات اللطيفة لا يتنافى مع ما اختاره في تفسير سورتي البقرة وآل عمران أن هذه الحروف أسماء للسور المصدرة بها .

والخلاصة أنه يستفاد من كلامه أن هذه الفواتح أريد بها التنبيه على ما سيعقبها كسائر أدوات الافتتاح - وهو رأي لعله لم يسبق إليه - غير أن كون القرآن لا يخرج وضعه في حروفه وكلماته عما تعورف عليه بين العرب يمنع ذلك ، إذ لم يعهد من العرب التنبيه بمثل هذه الكلمات بل للتنبيه عندهم كلمات معهودة ، والأقرب - حسبما أرى - أن تكون هذه المناسبات اللطيفة التي وفق هذا العلامة العَيْلم لاستظهارها مؤيدة لرأي من يرى أن سرد هذه الفواتح لتنبيه الغافلين بأن القرآن لم يأت بجديد من الحروف والكلمات عما هو معهود عند العرب وإنما سرت في حروفه وكلماته نفخة من روح الله عز وجل الذي أنزله بعلمه فتجاوز بلاغات جميع بلغاء الدنيا حتى أن الثقلين لو تظاهروا على الإتيان بشيء من مثله لارتدوا خاسئين .

وما أروع التذييل الذي أتبعه شهيد الإسلام سيد قطب في ظلاله ، هذا الرأي الذي اختاره وعول عليه حيث قال : والشأن في هذا الاعجاز هو الشأن في خلق الله جميعا ، وهو مثل صنع الله في كل

شيء وصنع الناس ، إن هذه التربة الأرضية مؤلفة من ذرات معلومة الصفات ، فإذا أخذ الناس هذه الذرات فقصارى ما يصوغونه منها لبنة أو آجرَّة أو آنية أو أسطوانة أو هيكل أو جهاز كائن في دقته ما يكون ، ولكن الله المبدع يجعل من تلك الذرات حياة ، حياة نابضة خافقة تنطوي على ذلك السر الالهي المُعْجِز سر الحياة ، ذلك السر الذي لا يستطيعه بشر ، ولا يعرف سره بشر ، وهكذا القرآن ، حروف وكلمات يصوغ منها البشر كلاما وأوزانا ، ويجعل الله منها قرآنا وفرقانا ، والفرق بين صنع البشر وصنع الله من هذه الحروف والكلمات هو الفرق ما بين الجسد الخامد والروح النابض ، هو الفرق ما بين صورة الحياة وحقيقة الحياة[١] .

الرابع عشر : أنها أريد بها تعليم العرب الأميين للحروف المقطعة ، كما يعلم الصبيان ، فإذا وردت عليهم بعد ذلك مركبة كانت أسهل عليهم ، وهو قول عبدالعزيز بن يحيى ، وهذا لأن العرب ندر فيهم من قرأ وكتب لأن عنايتهم كانت موجهة إلى فنون الفروسية وطرائق القتال وكان جلهم أهل بادية لا يدعوهم داع إلى تعلم الكتابة والقراءة ، وإذا وجد بينهم من تعلمها فلا يكون إلا في الحواضر كحواضر اليمن والحجاز ، ومع ذلك كانوا قلة نادرة مغمورة بالسواد الأعظم من الأميين ومن حيث أن القرآن نزل قاضيا على الأمية كانت مجموعة من سوره مفتتحة بهذه الفواتح المقتضبة للتهجي الذي هو مفتاح القراءة والكتابة .

---

١ ـ في ظلال القرآن جـ ١ ص ٣٨ دار الشروق .

واعترض بأن الحروف المصدرة بها في السور ليست جميع حروف المعجم وإنما هي نصفها كما بينه صاحب الكشاف وسيأتي إن شاء الله .

الخامس عشر : أنها حروف أريد بها التنبيه كأدوات النداء ، نحو يا فلان التي يراد بها إيقاظ ذهن السامع وهو محكي عن ثعلب والأخفش وأبي عبيدة .

قال ابن عطية : كما يقول في إنشاد أشهر القصائد لا وبل :
وفي معناه قول الفخر الرازي في تفسير فاتحة العنكبوت :

إن الحكيم إذا خاطب من يكون في محل الغفلة أو من يكون مشغول البال بشغل من الأشغال ، يقدم على الكلام المقصود شيئا غيره ليلتفت المخاطب لسببه إليه ، ويقبل بفكره عليه ، ثم يشرع في المقصود ، وذلك المقدم قد يكون كلاما ذا معنى مفهوم كقول القائل : اسمع واجعل بالك إلي وكن لي ، وقد يكون شيئا هو في معنى الكلام المفهوم كقول القائل : أزيد ويا زيد وألا يا زيد ، وقد يكون صوتا غير مفهوم كمن يصفر خلف إنسان ليلتفت إليه ، وقد يكون ذلك الصوت بغير الفم كما يصفق الانسان بيديه ليقبل السامع عليه ، ثم إن موقع الغفلة كلما كان أتم والمقصود كان أهم ، كان المقدم على المقصود أكثر ، ولهذا ينادى القريب بالهمزة فيقال : أزيد ، والبعيد بيا ، فيقال : يا زيد ، والعاقل ينبه أولا فيقال : ألا يا زيد . ثم قال : إذا ثبت هذا فنقول إن النبي ﷺ وإن كان

يقظان الجنان ولكنه إنسان يشغله شأن عن شأن ، فحسن من الحكيم أن يقدم في خطابه حروفا هي كالمنبهات ، ثم إن تلك الحروف إن كانت لا يفهم معناها كانت أتم فائدة لأن المقصود بها إقبال السامع على المتكلم لسماع ما بعدها ، فلو كانت كلاما منظوما وقولا مفهوما لربما ظن سامعها أنها غاية المقصود ، وليس شيء وراءها فيقطع التفاته عن المتكلم ، أما إن كانت صوتا بلا معنى كانت أدعى إلى إقبال السامع واستدامة إصغائه للمتكلم لعلمه أن وراءها غاية لم يصل إليها[1] .

وهذا القول يتفق مع ما تقدم نقله عن السيد رشيد رضا مما فصله في تفسير سورة الأعراف من المنار ، وقد تقدم ما فيه ثم فلا داعي إلى تكراره ، غير أني أضيف إلى ما هناك أن مجيء هذه الفواتح على غير وتيرة واحدة مما يضعف هذا القول ، فاختلافها بحيث تأتي تارة على حرف وتارة على حرفين إلى خمسة أحرف ، يدل على أن هذا التفاوت لحكمة مقصودة ، فلا تحمل على قصد إيقاظ السامع وحده .

السادس عشر : أن تصدير بعض السور بهذه الفواتح أريد به شد انتباه السامعين إلى معجزة القرآن المنزل على النبي الأمي ، وذلك أن النطق بهذه الحروف مركبة في الكلمات أمر تساوى فيه العرب ، فلا فرق بين الأميين وأهل الكتاب منهم بخلاف النطق بأسمائها ، فإنه كان نادرا لا يتجاوز القرّاء والكتّاب الذين خالطوا

---

١ - مفاتيح الغيب جـ ١٥ ص ٢٦ ط ٢ بتصرف .

أهل الكتاب فاقتبسوا منهم معرفة الكتابة والقراءة ، ويستبعد جدا النطق بها من أمي لم تسبق له قراءة ولا كتابة استبعاد القراءة والكتابة نفسها ، كما قال سبحانه : **﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون﴾**(١) ، فكان نطقه ﷺ بها مع اشتهار عدم اقتباس شيء منها من الكتّاب والقرّاء معجزا إعجاز ما احتواه القرآن من أخبار لم يكن هو ولا قومه يعلمونها ، ففي كلا الأمرين شهادة على عدم تلقيهما إلا من وحي الله ، إذ مثلهما كمثل التكلم بلغة أجنبية لمن لم يسمعها من قبل .

وتعقبه الامام ابن عاشور بأن الأمي لا تعسر عليه التهجية .

السابع عشر : أنها أوردت هكذا ليصغي إليها المشركون لما فيها من الغرابة ، فينصب في آذانهم ما يليها من المعاني التي يتدفق بها بيان الفرقان ، وذلك أنهم كانوا يتصاممون عنه خشية تأثيره عليهم ببيانه البليغ ، ومعناه الساطع ، كما حكى الله عنهم قولهم : **﴿لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون﴾**(٢) ، فكانت هذه الفواتح وسيلة لإنصاتهم . قاله قطرب ، وهو قريب من بعض ما تقدم .

الثامن عشر : أنها علامة لأهل الكتاب وعدوا بها من قبل أنبيائهم في سوز الكتاب الذي ينزل على النبي المنتظر عليه أفضل الصلاة والسلام .

---

١ - سورة العنكبوت : الآية (٤٨)
٢ - سورة فصلت : الآية (٢٦)

التاسع عشر : أنها أوردت هكذا تنبيها على تركب كلمات القرآن من الحروف الحادثة التي يتركب منها سائر الكلام ، ليكون في ذلك هدم لدعوى من يقول بقِدم القرآن من هذه الأمة ، وذلك أن الله سبحانه علم أن قوما سيقولون ذلك ، فأنزل هذه الحروف لتكون دليلا على بطلان معتقداتهم .

وتعقبه ابن عاشور بأن هذا وِهم ، لأن تأليف الكلام من أصوات الكلمات أشد دلالة على حدوثه من دلالة الحروف المقطعة لقلة أصواتها .

العشرون : أنها ثناء أثنى الله به على نفسه ، روي عن ابن عباس وهو يرجع أيضا إلى بعض ما سق .

وأكثر هذه الأقوال ليس بحاجة إلى دليل على ضعفه ، ومن ورائها أقوال أكثر منها ، فإن ما قيل في هذه الفواتح يناهز مائة قول أو يتجاوزها ، فما من اسم من أسماء الله أو صفة من صفاته فيه حرف من هذه الحروف إلا قيل إنه المراد بذلك الحرف ، سواء كان في أوله أو وسطه أو آخره ، ومما لا يمارى فيه أن الأقوال ـ وان جلت منزلة قائلها ـ إذا لم تعضدها الأدلة لا تعدو أن تكون دعاوى أعوزتها البينات .

وإذا كان العلماء المتقدمون تباروا حسب فهومهم في تبيان المراد بهذه الفواتح ، فإن المتأخرين من فرسان علم التفسير المعاصرين لم

يكونوا أقل منهم عناية بها ، وقد مرّ بكم ما استظهره العلاّمة صاحب المنار من نكت لطيفة ، وبدائع ظريفة تتعلق بها .

وممن جرى في هذا المضمار شيخنا العلاّمة أبو إسحق إبراهيم اطفيش ـ رحمه الله تعالى ـ ، فقد سمعت منه في دروسه التفسيرية التي كان يلقيها بجزيرة زنجبار أيام زيارته لها عام ١٣٨٠ هـ ، ما رأيته من بعد منقولاً عنه في كتاب (إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق) للدكتور حفني محمد شرف ، وإليكم نص ما نقله عنه :

إن فواتح السور من كتاب الله العزيز فيها من المعاني ما تحار فيه ألباب أساطين العلماء ، فمع جمعها لعلوم شتى ، فإن الفواتح المعجمة منها إذا نظرنا إلى كل سورة ابتدئت بحرف أو حرفين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة ، فإننا نستطيع إدراك معنى تلك الحروف المفردة في أول السورة بالمعاني التي مضت في السورة التي قبلها ، وبالتأمل في هذه الحروف نرى أنها أسماء للرسول ﷺ ، وهذا رأي قال به السيوطي ، فنجد قوله تعالى : **﴿ن والقلم وما يسطرون ما أنت بنعمة ربك بمجنون﴾** أن معنى الحرف (ن) : نور ، وأنه نداء مرخم ، ونور من أسماء الرسول ﷺ حيث يقول الله تعالى : **﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين﴾**[1] وإن ذهب بعض المفسرين إلى معان أخرى في لفظ النون ، ولكن القسم والآية بعده يدلان على أن المخاطب الرسول ﷺ ، أما إذا رجعنا إلى سورة الملك قبلها فإننا نرى

---

١ ـ سورة المائدة : الآية «١٥»

في أثناء تلك السورة ما يشعر بتهديد المشركين للرسول ﷺ وتكذيبهم له ، وفيها من الآيات المقرعة لهم المهددة بالعذاب في الدنيا والآخرة ، فما يجتمع من كل هذه المعاني العظيمة يؤكد أن الخطاب للرسول ﷺ بالنور ليشعره الله بالأنس وارتفاع المكانة ، وكذلك فاتحة سورة (ص) ومعناها يا صادق ، و (طه) ومعناها يا طاهر ، و (الم) ومعناها يا أيها المرسل ، و (المر) ومعناها يا أيها الرسول ، و (المص) ومعناها يا أيها المرسل الصادق ، وأما (حم عسق) فمعناها يتضح بعد قراءة سورة فصلت ، وما فيها من تهديدات متعددة لمشركي العرب ، ولمشركي قريش ، ثم ختم السورة بقوله تعالى : ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق . .﴾[1] الآية ، ولو علمنا أن السورة نزلت في مكة وكان بعدها غزوة بدر الكبرى التي انتصر فيها المسلمون انتصارا عظيما كسر شوكة المشركين ، فإننا نجد معنى حروف (حم عسق) يتضح ويدل على المعنى الآتي : يا أحمد ـ وهو من أسمائه ـ عذاب الله سيأتيهم قريبا . فتكون الحاء والميم إشارة إلى اسم الرسول ، والعين إشارة إلى عذاب الله ، والسين إلى إتيان العذاب مستقبلا ، والقاف للدلالة على إتيانه قريبا . ومعنى (كهيعص) ـ بعد ما في سورة الكهف من اشتداد الأمر على رسول الله وكثرة همومه من أمر المشركين ـ الاشارة إلى كمال هذا الأمر وهو النصر اليقيني فعليك بالصبر . فتكون الكاف إشارة إلى كماله ، والهاء إشارة إلى هذا الأمر ، والياء إلى يقيني بدليل قوله تعالى : ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾[2] وهو النصر قطعا ، والعين

---

١ ـ سورة فصلت : الآية «٥٣» .
٢ ـ سورة الحجرات : الآية «٩٩» .

إشارة إلى الصبر ، والمعنى الزم الصبر ، كما لزمه زكريا ـ عليه السلام ـ اهـ .

والظاهر أن في هذا النقل سقطا لا تتم الفائدة بدون اعتباره ، وتمام العبارة : فالعين إشارة إلى عليك ، والصاد إشارة إلى الصبر .

وقد لاحظ الناقل الدكتور حفني محمد شرف أن هذا الرأي ليس بجديد ، وإنما الجديد فيه ربط السور القرآنية برباط الوحدة الفنية التي توجد في القرآن ، كما أن هذا الرأي قائم على أن ترتيب السور القرآنية ترتيب إلهي ، بدليل قوله تعالى : ﴿إن علينا جمعه وقرآنه﴾[1] . كما لاحظ على هذا الرأي الاختلاف في معنى هذه الحروف ، فمرة يجعلها الشيخ إشارة إلى أشياء ، ومرة يجعل الحرف الواحد إسما للرسول ينادى مرخما أو غير مرخم ، كما أنه فسر العين بتفسيرين مختلفين .

وأضيف إلى ما قاله الدكتور حفني أن رأي الشيخ في هذه الفواتح لا يختلف عن رأي أغلب الذين حاولوا فك رموزها في عدم استناده إلى دليل ، والقرائن التي استأنس بها لا تكفي لأن تكون سندا يُعتمد عليه في بيان ما غمض من معاني القرآن ، ومما يوهن رأيه أنه يؤدي إلى الخروج ببعض كلمات القرآن عن مألوف أساليب العرب في الكلام ، كقوله إن (ن) ترخيم لنور ، فالمعروف في الترخيم أن لا يحذف فيه أكثر من حرف ، وحكمته اختصار

---

١ ـ سورة القيامة : الآية (١٧)

الكلام ، ومن البديهي أن هذه الحكمة تتلاشى عند ما يحذف من نور حرفان ، وينطق باسم الحرف الباقي بدلا من المسمى ، فإن وزن (ن) هو وزن نور نفسه ، فضلا عما في ذلك من مخالفة الأسلوب العربي في الترخيم ، على أن استدلاله بقوله تعالى : **﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين﴾**(١) لكون النور من أسمائه ﷺ لا يتم لجواز عطف اسم على اسم ، أو صفة على صفة مع اتحاد حقيقة المعطوف والمعطوف عليه لأجل ملاحظة بعض الاعتبارات ، كما في قوله تعالى : **﴿وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان﴾**(٢) فإن الفرقان هو نفس الكتاب عند كثير من المفسرين ، فلا يمنع أن يكون النور هو نفس الكتاب ، وقد جاء صريحا تسميته بالنور في قوله عز وجل : **﴿وأنزلنا إليكم نورا مبينا﴾**(٣) ، وقوله : **﴿ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا﴾**(٤) ، وقوله : **﴿فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا﴾**(٥) ، كما وصفه رسول الله ﷺ بأنه نور الله في قوله : **﴿هو حبل الله المتين ونوره المبين . .﴾** ويمكن الاستئناس لكون النور هو نفس الكتاب بإفراد الضمير المذكور بعدهما في الآية التالية وهي قوله تعالى : **﴿يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام﴾**(٦) .

وقد أدلى المستشرقون من جانبهم بدلوهم في تفسير هذه الفواتح ، وقد آثرت تنزيه هذا التفسير عن ذكر شيء مما قالوه ، فإن

---

١ - سورة المائدة : الآية «١٥»
٢ - سورة البقرة : الآية «٥٣»
٣ - سورة النساء : الآية «١٧٤»
٤ - سورة الشورى : الآية «٥٢»
٥ - سورة التغابن : الآية «٨»
٦ - سورة المائدة : الآية «١٦»

آراءهم من السفسطة والسخف بحيث لا ينبغي لعاقل أن يشتغل بها ، ولا عجب فإنهم ينطلقون في كل ما يكتبون أو يقولون عن الاسلام من مبدأ كراهيتهم له وحقدهم عليه .

هذا وقد أتبع الزمخشري تفسيره لهذه الفواتح بذكر نُكَتٍ لطيفة ينبغي أن لا نغفل إيرادها لما فيها من الفوائد ، وإليكم نص كلامه :

«واعلم أنك إذا تأملت ما أورده الله عز سلطانه في الفواتح من هذه الأسماء وجدتها نصف أسامي حروف المعجم أربعة عشر سواء ، وهي : الألف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون . في تسع وعشرين سورة على عدد حروف المعجم ، ثم إذا نظرت في هذه الأربعة عشر وجدتها مشتملة على أنصاف أجناس الحروف ، بيان ذلك ان فيها من المهموسة نصفها الصاد والكاف والهاء والسين والحاء ، ومن المهجورة نصفها الألف واللام والميم والراء والعين والطاء والقاف والياء والنون ، ومن الشديدة نصفها الألف والكاف والطاء والقاف ، ومن الرخوة نصفها : اللام والميم والراء والصاد والهاء والعين والسين والحاء والياء والنون ، ومن المطبقة نصفها الصاد والطاء ومن المنخفضة نصفها الألف واللام والميم والراء والكاف والهاء والياء والعين والسين والحاء والنون ومن حروف القلقلة نصفها القاف والطاء .

ثم إذا استقريت الكلمة وتراكيبها رأيت الحروف التي ألغى الله ذكرها من هذه الأجناس المعدودة مكثورة من المذكورة منها فسبحان الذي دقت في كل شيء حكمته .

وقد علمت أن معظم الشيء وجلّه ينزل منزلة كله ، وهو المطابق للطائف التنزيل واختصاراته ، فكأن الله عز اسمه عدّد على العرب الألفاظ التي منها تراكيب كلامهم ، إشارة إلى ما ذكرت من التبكيت لهم ، وإلزام الحجة إياهم ، ومما يدل على أنه تعمد بالذكر من حروف المعجم أكثرها وقوعا في تراكيب الكلم ، أن الألف واللام لما تكاثر وقوعهما فيها جاءتا في معظم هذه الفواتح مكررتين ، وهي فواتح سورة البقرة وآل عمران والروم والعنكبوت ولقمان والسجدة والأعراف والرعد ويونس وإبراهيم وهود ويوسف والحجر[1] .

وقد كنت أظن ما يظنه الكثير أن الزمخشري هو رائد المفسرين في التنقيب عن لطائف هذه الأسرار ، وممن كان يظن ذلك السيد الجرجاني ، فبعد تحليله كلام الزمخشري في حواشيه على الكشاف قال : ـ مشيرا إلى هذه اللطائف ـ ربما لم يفطن لها قبل المصنف أحد من حذّاق العلماء المتبحرين[2] . ولكني أثناء مطالعاتي لكتاب إعجاز القرآن للامام الباقلاني رأيت بعض ما أورده الزمخشري وهو دليل على أن الزمخشري مسبوق من قبل غيره من علماء القرآن ، فإن الباقلاني سابق عليه زمنا ، وذكر الدكتور حفني محمد شرف في كتابه إعجاز

---

١ ـ الكشاف والحاشية جـ ١ ص ١٠٠ ـ ١٠٤ ط دار الباز .
٢ ـ المرجع السابق .

القرآن البياني بين النظرية والتطبيق أن الباقلاني هو أيضا مسبوق إلى ذلك ، غير أنه لم يذكر هذا السابق وإنما جُل المفسرين الذين عنوا ببحث هذه اللطائف قد اغترفوا من منهل الكشاف ونجد لهم في ذلك موقفين ؛ موقف المؤيد وموقف المعارض .

أما المؤيدون فهم الغالبية العظمى ، ونذكر من بينهم السيد الجرجاني ، وأبا السعود ، وناصر الدين بن المنير الاسكندري ، وابن كثير ، والبيضاوي ، وقطب الأئمة ، والمحقق الخليلي ، ومن هؤلاء من أضاف لطائف أخرى إلى ما أورده الزمخشري ، من شاء الوقوف عليها فليرجع إليها في مراجعها كتفسير البيضاوي ، وهميان الزاد ، وجوابات المحقق الخليلي .

وأما المعارض فهو الشوكاني حيث قال في تفسيره فتح القدير :
هذا التدقيق لا يأتي بفائدة يعتد بها وبيانه أنه إذا كان المراد منه إلزام الحجة والتبكيت كما قال فهذا متيسر بأن يقال لهم هذا القرآن هو من الحروف التي تتكلمون بها ، ليس هو من حروف مغايرة لها ، فيكون هذا تبكيتا وإلزاما يفهمه كل سامع منهم من دون إلغاز وتعمية وتفريق لهذه الحروف في فواتح تسع وعشرين سورة ، فإن هذا مع ما فيه من التطويل الذي لا يستوفيه سامعه إلا بسماع جميع هذه الفواتح ، هو أيضا مما لا يفهمه أحد من السامعين ، ولا يتعقل شيئا منه فضلا عن أن يكون تبكيتا له وإلزاما للحجة أيّا كان ، فإن ذلك هو أمر وراء الفهم مترتب عليه ولم يفهم السامع هذا ولا ذكر أهل

العلم عن فرد من أفراد الجاهلية الذين وقع التحدي لهم بالقرآن أنه بلغ فهمه إلى بعض هذا فضلا عن كله ، ثم كون هذه الحروف مشتملة على النصف من جميع الحروف التي تركبت لغة العرب منها ، وذلك النصف مشتمل على أنصاف تلك الأنواع من الحروف المتصفة بتلك الأوصاف هو أمر لا تتعلق به فائدة لجاهلي ولا إسلامي ، ولا مقر ولا منكر ، ولا مسلم ولا معارض ، ولا يصح أن يكون مقصدا من مقاصد الرب سبحانه الذي أنزل كتابه للإرشاد إلى شرائعه والهداية به .

وهب أن هذه صناعة عجيبة ، ونكتة غريبة ، فليس ذلك مما يتصف بفصاحة ولا بلاغة ، حتى يكون مفيدا أنه كلام بليغ أو فصيح ، وذلك لأن هذه الحروف الواقعة في الفواتح ليست من جنس كلام العرب حتى يتصف بهذين الوصفين ، وغاية ما هناك أنها من جنس حروف كلامهم ، ولا مدخل لذلك فيما ذكر ، وأيضا فلو فرض أنها كلمات متركبة بتقدير شيء قبلها أو بعدها لم يصح وصفها بذلك لأنها تعمية غير مفهومة للسامع إلا أن يأتي من يريد بيانها بمثل ما يأتي به من أراد بيان الألغاز والتعمية ، وليس ذلك من الفصاحة والبلاغة في ورد ولا صدر ، بل من عكسها وضد رسمها . . إلى آخر ما قاله[1] .

والذي يستخلص من كلامه أن إعجاز القرآن الكريم كان ينبغي أن يكون مفهوما عند العرب الأميين الذين كان يحتاج

---

١ ـ فتح القدير حـ ١ ص ٣٠ ط دار الفكر .

ضلالاتهم بسيب بيانه ، ويبدد شبهاتهم بشمس فرقانه ، ولعمري إن القرآن حافل بالآيات البينات التي لم تقف في وجهها ضلالة من ضلالات الجاهلية ، غير أن تألق حجته وإشراق معجزته ليسا محصورين إبان نزوله ، فهو نداء الحق الذي لا يسكته مرور الزمن وتعاقب الأجيال ، فما من زمن إلا وتتجلى فيه منه آيات باهرات تقف بالناس على صدق قوله وعدل حكمه ، وأنه يستحيل أن يكون من عند غير الله .

وإذا كان أئمة الضلال وقادة الجاهلية كانوا يتصاممون عن قوارع نذره ، ويتعامون عن بوارق آياته ، ويتواصون بذلك ، فإن تلامذتهم في كل عصر لا ينفكون عن هذا المسلك ، وكل رجائهم أن يكدروا صفوه ويطمسوا نوره بما يقذفونه في خضمه النوراني من الأكاذيب والشبه ، وهو يغرق في أعماقه قذائفهم من غير أن يكون لها أي أثر على صفوه ونوره ، وفي العصر الحديث طائفة من الملاحدة الأفاكين الذين منوا أنفسهم بالنجاح في هذه المحاولة ، من بينهم من خلع عليه ـ من قبل أساتذته الذين اختاروه لهذا الغرض ـ لقب عميد الأدب العربي ، فقد بلغ به جهله ووقاحته أن صرح بمحاولته اختصار القرآن لتجريده من الحشو الذي يدعيه فيه ، وقد حفظ الله كتابه من كيد المتآمرين ، وصانه عن أيدي العابثين ، واستأصل بحجته شُبَهَ دعاوى المبطلين .

وإذا كان هذا ديدن المتنطعين المحرومين من هدايته ، في عصر

نزوله ، فما المـانع أن يكون في طوايا آياته ما لم تنكشف أسراره للجيل الذي نزل فيه ؟ وأن يكون مخبأ لمن يأتي من بعدهم ممن يكونون على شاكلتهم في الانطواء على عداوة الحق ، ومحاربة الحقيقة ، فلعل بعض المتنطعين حال تفتيشه عن الثغرات التي يتخيلها في القرآن يواجه بمثل هذه الآيات الدالة على عجز البشر عن الاتيان بمثله فيكون من نتيجة ذلك إما انصرافه عن الغي إلى الرشد ، وإما افتضاحه وتحطم كيده ، ومما لا يُشك فيه أن الاتيان بهذه الفواتح على النحو الذي أوضحه الزمخشري وغيره ليس من مقدور البشر ولا يضير هذا الإعجاز كونه لم يتكشف للعرب الذين نزل بين ظهرانيهم ، فإن نداء القرآن ليس قاصرا عليهم ، وآياته لا تزال تتجدد بتجدد أطوار الناس ، وتتجلى في كل عصر بما يقيم حجته على الخلق أجمعين ، ﴿**وما هو إلا ذكر للعالمين**﴾[1] ، ﴿**ولتعلمن نبأه بعد حين**﴾[2] .

*

---

١ - سورة القـلم : الآية «٥٢».

٢ - سورة «ص» : الآية «٨٨».

﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾

ذا من أسماء الإشارة ، يشار بها إلى القريب والبعيد ، فإن كان المشار إليه قريبا جردت أو اقترنت بها المفيدة للتنبيه ، وإن كان بعيدا اقترنت بالكاف الدالة على الخطاب ، وتأتي تارة مع اللام في قولك (ذلك) ، وأخرى بدونها في قولك (ذاك) .

عِظَم قدر القرآن ودلالاته :

والمشار إليه هنا الكتاب المرموز إليه بـ (ألم) لأن هذه الكلمات - كما تقدم - تدل على بعض الحروف التي تركب منها ، ومجيء الإشارة بالصيغة الدالة على البعد مع قرب المشار إليه محمولة على التنويه به ، وبعظم قدره وعلو شأنه ، كما قال تعالى عن نفسه : **﴿ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم﴾** ، ومثله وارد في فصيح الكلام العربي كقول خفاف بن ندبة السلمي :

فإن تك خيلي قد أصيب صميمها   فعمدا على عين تيممت مالكا
أقول له والرمح يأطر متنه   تأمل خفافا إنني أنا ذلكا

فإنه عدل عن قوله أنا هذا لما ذكرناه من النكتة وهي بيان رفعة شأنه وعلو قدره ، ومن هنا قال ابن عباس وابن جريج ومجاهد وعكرمة والسدي - فيما رواه عنهم ابن جرير - : المراد بذلك الكتاب ؛ هذا الكتاب . وروي مثله عن أبي عبيدة ، وقال جماعة :

لا داعي إلى هذا التأويل الذي يخرج بكلمة ذلك عن أصل مدلولها .
واختلف هؤلاء في المشار إليه على أقوال :

أولها : أنه الكتاب الذي كتبه الله على خلقه ، فيه ذكر سعادتهم وشقاوتهم وآجالهم وأرزاقهم ، والمراد بكونه لا ريب فيه ، لا مبدل له .

ثانيها : أنه الكتاب الذي كتبه الله على نفسه في الأزل ، أن رحمته سبقت غضبه ، كما جاء في حديث أبي هريرة عند مسلم ، وهذان القولان من الضعف بمكان ، وإخباره تعالى عن الكتاب بأنه هدى للمتقين كاف في إبطالهما .

ثالثها : أنه الكتاب الذي وعد الله به رسوله ﷺ ، وهو المعني في حديث عياض بن حمار المجاشعي عند مسلم أن رسول الله ﷺ قال : «إن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب ، وقال إنما بعثتك لأبتليك وأبتلي بك وأنزلت عليك كتابا لا يغسله الماء تقرؤه نائما ويقظان . . إلى آخره» .

رابعها : أن المشار إليه ما نزل من القرآن بمكة ؛ لأن البقرة أول القرآن نزولا بعد الهجرة .

خامسها : أنه القول الموعود به في قوله عز وجل : ﴿**إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا**﴾[1] وذلك أن رسول الله ﷺ لم يزل يستشرف لانزال هذا الوعد من ربه ، فلما نزلت فاتحة البقرة بالمدينة كان المراد

---

١ - سورة المزمل : الآية «٥»

بذلك الكتاب ما وعد الله به رسوله ﷺ بمكة أن يوحيه إليه ، وهذا القول والقول الثالث ينبعان من نبع واحد .

سادسها : أن الاشارة إلى ما في التوراة والانجيل و (ألم) اسم للقرآن ، والمراد أن هذا القرآن هو ذلك الكتاب الذي دلت عليه التوراة والانجيل ، فهما يشهدان بصحته وهو يستغرق ما فيهما ويزيد عليهما .

سابعها : أن الاشارة إلى نفس التوراة والانجيل ، والمراد ما ذكر من قبل أن القرآن مستوعب لما فيهما ، فكأنه هو عينهما ، وهو مروي عن عكرمة ورده الألوسي وما أحراه بالرد .

ثامنها : أن المشار إليه ما بقي في اللوح المحفوظ من القرآن غير نازل عند نزول الآية .

تاسعها : أنه الكتاب الذي وعد الله به أهل الكتاب أن ينزله على خاتم النبيين .

عاشرها : أنه الكتاب الذي كانوا يستفتحون به على الذين كفروا .

وذكر أبو حيان عن شيخه أبي جعفر بن إبراهيم بن الزبير أنه كان يقول : ذلك إشارة إلى الصراط في قوله : ﴿اهدنا الصراط﴾ كأنهم لما سألوا الهداية إلى الصراط المستقيم قيل لهم :

ذلك الصراط الذي سألتم الهداية إليه هو الكتاب ، ثم قال أبو حيان إثر ذلك وبهذا الذي ذكره الأستاذ تبين وجه ارتباط سورة البقرة بسورة الحمد . وهذا القول أولى لأنه إشارة إلى شيء سبق ذكره لا إلى شيء لم يجر له ذكر . اهـ .

وما أبعد هذا القول عن التحقيق ، وأدناه إلى الهذيان ، وإذا تأملت هذه الأقوال الاحدى عشرة المبنية على أن المشار إليه بذلك بعيد ، وجدتها جميعا ملتبسة بأنواع التكلفات التي يجدر بالمفسر أن لا يحمل عليها أفصح الكلام وأبلغه ، وإن تعجب فعجب أن يأبى هؤلاء إخراج (ذلك) عن الاشارة بها إلى البعيد واللجوء إلى مثل هذه التأويلات التي لا تستند إلى حجة ، على أن تعاقب أداتي الاشارة إلى القريب وإلى البعيد لا يخفى على من تأمل آيات الكتاب وتتبع الفصيح من كلام العرب ، وثم وجه آخر وهو أن الكلام الذي تقضى له حكم البعيد وإن قرب عهده ، كما حرره صاحب الكشاف ، وبما أن فاتحة السورة وصلت من المرسل إلى المرسل إليه ، كان لها حكم البعد ، فصح أن تقع إشارته عليها ، ونحوه قوله عز وجل : ﴿**لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك**﴾[1] فالاشارة إلى فارض وبكر ، وإنما أُشير إليهما بصيغة البعد لتقضي ذكرهما ، ومثله ﴿**ذلكما مما علمني ربي**﴾[2] .

وذُكِّر اسم الاشارة مراعاة لتذكير الكتاب سواء كان الكتاب خبرا أم بدلا ، فإن اعتبر خبرا فهذه المراعاة واضحة لشيوع

---

١ - سورة البقرة : الآية «٦٨»
٢ - سورة يوسف : الآية «٣٧»

اعتبار أحوال الأخبار في التذكير والتأنيث والافراد والجمع ، كقول امرىء القيس :

وبدلت قرحا داميا بعد صحة   فيالك من نعمى تحولن أبؤسا

فالضمير في تحولن عائد إلى نعمى ، وإنما جمع مراعاة للخبر وهو أبؤس ، وإن عد بدلا فالتذكير أوضح لأن الاشارة واقعة على الكتاب .

وعلى الأول فالتعريف للجنس ، ويستفاد من التركيب قصر حقيقة الكتاب على القرآن لما فيه من تعريف المسند والمسند إليه ، وهو داخل فيما يسمى بالقصر الإدعائي ، ويراد أنه الكتاب الجامع للصفات الكمالية في جنس الكتب ، حتى صار ما عداه بجانبه في حكم العدم ، ومثله شائع في الكلام العربي كقولهم : محمد هو الرجل . ويراد به أنه اجتمعت فيه صفات الرجولة حتى كأن من عداه لم يَعُد لهم شيء منها ، ومن هذا الباب قول الشاعر :

وإن الذي حانت بفلج دماؤهم   هم القوم كل القوم يا أم خالد

وما أجدر هذا الكتاب ـ الذي جمع ما تفرق من الهدايات ، وتجددت في كل عصر آياته ، وتجلت في كل طور مزاياه ، وبقي دون غيره محفوظا من أيدي العابثين ، وكيد المغرضين ـ أن يُعَد وحده الحقيق باسم الكتاب ، لا سيما وأن الرجوع إلى غيره من الكتب لا يصح بعد إنزاله ، فقد اختفت مشاعلها جميعا ببزوغ شمسه ، وانطوت آياتها بانتشار آيته ، مع ما أصيبت به من تحريف الأيدي

العابثة ، وإدخال أصحاب الأهواء والأغراض ما أرادوا فيها .

وعلى الثاني ؛ فالتعريف للعهد ويراد به الكتاب المنزل على الرسول ﷺ ، المرموز إليه بفاتحة هذه السورة ، ولا يضير كونه لم يكتمل إنزاله عند ما نزلت الآية لأن للبعض حكم الكل ، وما نزل قبلها جانب عظيم منه ، فإن أغلبه كان نزوله بمكة ، ومع ذلك يمكن أن تكون في هذا التعبير إشارة لطيفة إلى أن الله تعالى سينجز وعده لرسول الله ﷺ بإنزال جميع الكتاب عليه .

والكتاب بمعنى المكتوب ، وهذا الوزن شائع فيما هو بمعنى المفعول ، كلباس بمعنى الملبوس ، وإلـه بمعنى المـألوه ، وعماد بمعنى المعمود به ، وحروفه دالة على الجمع والضم ، ومنه الكتيبة فإنها تجمع شتات المقاتلين ، والكتاب يجمع حروفا وكلمات ، والقرآن الكريم جامع لسور ، وسوره جامعة لآيات وجمـل ومفردات وحروف ، فمن ثم صدق عليه معنى الكتاب ، وفي هذه التسمية إيماء إلى أمر النبي ﷺ بكتابته ، وهو موحٍ بوجوب تدوينه لحفظه من الذهاب ، وصونه عن النسيان ، ولأجل هذا قال العلماء : إن كتابة القرآن فرض كفاية على المسلمين .

و (الريب) : الشك . روي ذلك عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أخرجه عنه ابن جرير والحاكم وصححه ، وأخرج مثله ابن اسحاق وابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس ـ رضي الله عنهـما ـ ، وروى أحمد في الـزهـد وابن أبي حـاتم نحـوه عن

أبي الدرداء ، ومثله عن قتادة عند عبد بن حميد وعن مجاهد وعطاء والسدي والربيع بن أنس عند ابن جرير ، ويعضده إطلاق العرب الريب على الشك كقول عبدالله بن الزِّبَعْرَى :

ليس في الحق يا أميمة ريب إنما الريب ما يقول الجهول

ويطلقونه على التهمة كقول جميل :

بثينة قالت يا جميل أربتني فقلت كلانا يا بثين مريب

وأصله القلق واضطراب النفس ، فإن الشك من لازمة الاضطراب وعدم الارتياح ، ومنه حديث «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» ، وقيل إن الشك ريبة وإن الصدق طمأنينة ، فإن الأمر متى كان مشكوكا فيه كان مصدرا للقلق وعدم الاستقرار ، ومتى كان صدقا ظاهرا اطمأنت إليه النفس وسكنت ، ولأجل ذلك قيل : ريب الزمان في نوائبه ، لأنها مزعجة للنفس مقلقة للقلب .

ومن العلماء من يفرق بين الريب والشك ، فبعضهم يقول : الريب هو الشك مع التهمة ، وهو يعني أن الريب أعمق من الشك . وقال الراغب : إن الشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا يترجح أحدهما على الآخر ، والريب التوهم في الشيء ، ثم انكشافه عما توهم فيه ، وأضاف إلى ذلك التفرقة بينهما وبين المرية ، فقال عن المرية : هي التردد في المتقابلين . وطلب الامارة مأخوذة من مرى الضرع إذا مسحه للدر . وقال الجولي : الشك

ما استوى فيه الاعتقادان أو لم يستويا ، ولكن لم ينته أحدهما لدرجة الظهور الذي تنبني عليه الأمور ، والريب ما لم يبلغ درجة اليقين وإن ظهر نوع ظهور[1] .

مقاصد القرآن الكريم :

والكتاب العزيز ليس موضعا لريب ، فإن مقاصده ظاهرة ، ومعانيه ناصعة ، وآياته ساطعة ، فلا يخامر العقل السليم شك في أنه من عند الله ، وأنه مصدر هداية الناس ، ومنبع سعادتهم ، وبهذا يندفع ما عسى أن يقال إن كثيرا من الناس مرتابون فيه غير مطمئنين إلى صدقه ، فكيف ينفى الريب عنه لاسيما وأن المكذبين به والمعرضين عنه أكثر من الذين صدقوا به واتبعوه ؟ ويؤكد ما ذكرناه في المراد بنفي الريب أن الله عز وجل وجه الخطاب إلى المرتابين فيه بقوله : **﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾**[2] ، حيث أتى بإن الشرطية المستعملة في الشك دون إذا المستعملة في اليقين ، وذلك أن الكتاب ليس مظنة للريب ، فلو خامرهم منه شيء لضعف عقولهم وغلبة الهوى عليها فعليهم أن يستعرضوا ملكاتهم البيانية ويختبروا طاقاتهم ، هل بإمكانهم أن يأتوا بسورة من مثله ؟ ولو استنفدوا قواهم واستظهروا بنصرائهم ، مع كونهم فرسان البيان الذين لا يركب في أثرهم ، وقد أنزل القرآن على أمي نشأ بين ظهرانيهم ، وقد اكتشفوا عاداته ، ودرسوا سيرته ،

---

١ ـ روح المعاني للألوسي حـ ١ ص ١٠٦ إدارة الطباعة المنيرية دار إحياء التراث العربي بيروت ـ لبنان .
٢ ـ سورة البقرة : الآية «٢٣»

واكتشفوا سريرته ، ولم يعرفوا منه في عنفوان شبابه طموحا إلى الظهور وتطلعا إلى مباراتهم في مضمار البيان .

وهذا التركيب يفيد نفي الريب عن القرآن من غير تعرض لإثباته أو نفيه عن غيره ، فلذلك لم يقل : لا فيه ريب كما قال في خمر الجنة : ﴿لا فيها غول﴾[1] تعريضا بخمور الدنيا التي تغتال العقول ، أفاد ذلك الزمخشري وهو واضح لمن درس قواعد البلاغة وفهم مقاصد البلغاء وإن أنكره أبو حيان .

والجمهور قرأوا بنصب ريب بلا النافية للجنس ، وهي قراءة تنص على نفي كل فرد من أفراد الريب ، ولذلك قالوا إنها توجب الاستغراق ، وذكر عن أبي الشعثاء سليم بن أسود المحاربي أنه قرأ بالرفع ، وهي محتملة لنفي الجنس ، أو نفي فرد من أفراده ، فلذلك قالوا إنها تجوِّز الاستغراق ، وقراءة الجمهور أبلغ ، وعليها الاعتماد في الصلاة وغيرها بخلاف الأخرى لشذوذها .

والوقف على ﴿فيه﴾ لا على ﴿ريب﴾ عند الأكثر ، لارتباط فيه بالجملة ، وروي عن نافع وعاصم أنهما وقفا على ﴿لا ريب﴾ وربطا ﴿فيه﴾ بالجملة الثانية ، وقراءتهما تقتضي تقدير خبر لِلَا كما في قوله تعالى : ﴿قالوا لا ضير﴾[2] ، وقول العرب لا بأس ، وتقديره فيه . ﴿فيه هدى للمتقين﴾ ، واعتمد ذلك القرطبي حيث فصل «فيه» عن جملة لا ريب وربطها بقوله «هدى للمتقين» وأبى ذلك

---

١ ـ سورة الصافات : الآية «٤٧»

٢ ـ سورة الشعراء : الآية «٥٠»

أكثر المفسرين ، لأن اعتبار الكتاب بأن نفسه هدى أبلغ من اعتباره منطويا على الهدى ، كما أن ما في سورة السجدة وهو قوله تعالى : ﴿تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين﴾[1] يتفق مع قراءة الجمهور وتفسيرهم .

*

---

١ - سورة السجدة : الآية «٦»

﴿هدى للمتقين﴾[٢]

القرآن هداية للمتقين :

بدأ سبحانه بنفي الريب عن كتابه ليكون ذلك كالتقعيد لإثبات هدايته ، لأن ما حام حوله الريب لا يصلح لأن يكون هاديا ، وثنى على ذلك بإثبات أنه هدى للمتقين ، وهو من باب قولهم التخلية قبل التحلية ، وما جانبه الريب جدير أن يكون هدى ، إذ الهدى لظهوره ونصوع دلالته لا يبقى معه شيء من الريب ، وهو مصدر هَدَى ، كالسرى والتقى والبكى بالقصر في لغة ، وقد سبق في تفسير الفاتحة تفصيل معناه وشرح أقسامه ، وبقي أن أضيف إلى ما تقدم أنه لا خلاف في كون هذه الكلمة تفيد الدلالة ، وإنما الخلاف في كون هذه الدلالة موصِّلة إلى البغية أولا ، فالزمخشري يرى أنها موصِّلة ويستدل لذلك بثلاثة أوجه :

أولها : وقوع الضلال مقابلا للهدى في قوله تعالى : **﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾**[١] ، وقوله : **﴿لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾**[٢] ، والضلالة هي الخيبة وعدم الوصول إلى المطلوب ، فلو لم يعتبر الوصول في الهدى لم يجز التقابل بينهما لإمكان اجتماعهما .

ثانيها : أن كلمة مهدي تفيد المدح كالمهتدي ، ولا يوصف

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «١٦»
٢ ـ سورة سبأ : الآية «٢٤»

بالاهتداء إلا الواصل إلى البغية المطلوبة بالهداية .

ثالثها : أن اهتدى مطاوع هدى ولا يختلف مفهوم المطاوع عن مفهوم أصله ؛ ككسرته فانكسر وجبرته فانجبر .

ووافق الزمخشري على رأيه هذا البيضاوي والجرجاني ، وقد أخذ الجرجاني - في حاشية الكشاف - يدفع عن كلام الزمخشري كل ما أورد عليه ، وخالفه قطب الأئمة في هميانه ، والفخر الرازي في مفاتيح الغيب ، وأبو السعود والألوسي في تفسيريهما ، وأطال أبو السعود في نقض كل ما تعلق به الزمخشري ، وأخذ يحلل مفهوم الهداية المتعدية واللازمة تحليلا فلسفيا ، وانتهى - بعد تطوافه الطويل بين المعالم اللغوية والفلسفية - إلى أن اللازمة لا تكون لازمة للمتعدية وإن كانت أثرا من آثارها .

أنـــواع الهــداية :

وإذا رجعت إلى ما تقدم تحريره في الفاتحة الشريفة ، أدركت أن الهداية تختلف باختلاف نوعها ، فإن كانت هداية توفيق - وهي لا تكون إلا من الله - فهي موصِّلة إلى البغية قطعا ، وإن كانت هداية بيان فهي توصل إليها إن اقترنت بتوفيق الله للمهدي ، أما إذا لم تقترن به فلا تؤدي إليها ، بدليل قوله تعالى : ﴿**وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى**﴾[1] وهذه الهداية تسند إلى الله كما في هذه الآية ، وإلى غيره كما في قوله : ﴿**يهدون**

---

١ - سورة فصلت : الآية «١٧»

بأمرنا﴾[١] ، ومقابلة الهدى بالضلال في قوله : ﴿لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ لا يستدل بها على الإيصال ، لأن الهدى فيه بمعنى الاهتداء ، وهو لازم ، والاختلاف إنما هو في المتعدي ويقابله الاضلال لا الضلال ، كما لا يدل مجيء اهتدى مطاوعا لهدى أن فعل الهداية موصل إلى البغية ، لأن الفعل المتعدي لا يستلزم وقوع المطاوعة في مقابله ، ولذلك جاز نفي المطاوعة ، في نحو أمرته فلم يأتمر ، ونهيته فلم ينته ، وعلمته فلم يتعلم ، وهذبته فلم يتهذب ، وبهذا تعلم عدم امتناع قول القائل : هديته فلم يهتد ، وإطلاق المهدي في موضع المدح لأن الهداية سبب للاهتداء ، مع حصول التوفيق ، ويمكن أن يكون الخلاف اعتباريا ، فمن نظر إلى اقتران الهداية بالتوفيق اعتبرها موصِّلة ، ومن قطع النظر عن ذلك جوَّز أن تكون موصلة وغير موصلة ، وقد مر بكم في تفسير الفاتحة أن الهداية تكون تكوينية ، وهي هداية الفطرة والحواس والعقل ، ولا غموض في أن الهداية الفطرية والهداية الحسية موصلتان إلى البغية ، وكذلك هداية العقل لمن وُفق لاستخدامه ، وإذا ما رجعتم إلى ما ذكرته هناك كملت لكم الفائدة وانجلى عنكم اللبس .

وبهذا التحرير يمكنكم فهم وجه تخصيص هدى الكتاب بالمتقين هنا وبالمؤمنين في قوله تعالى : ﴿هدى وبشرى للمؤمنين﴾[٢] ، وقوله : ﴿هدى ورحمة للمحسنين﴾[٣] ، مع قوله في آيات الصوم من هذه السورة ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه

---

١ ـ سورة السجدة : الآية «٢٤»

٢ ـ سورة النمل : الآية «٢»

٣ ـ سورة لقمان : الآية «٣»

القرآن هدى للناس﴾[1]، وقوله : ﴿**وما هو إلا ذكر للعالمين**﴾[2] ، ذلك لأن المؤمنين ـ وهم المتقون والمحسنون ـ هم المنتفعون بهداية القرآن ، إذ لم يلبثوا عندما أشرق لهم نوره فأبصروا الحق أن اتبعوه ، أما غيرهم فقد أخلدوا إلى الباطل وتصامموا عن حجج القرآن وتعاموا عن حقائقه ، ذلك لأنهم استحكم في نفوسهم التقليد الأعمى ، فكان حاجزا حديديا بينهم وبين الانتفاع بهداه ، وإن كان منشورا لجميع الناس ليس بينه وبينهم حائل إلا هذا العتو والاستكبار ، وذلك معنى قول الحق تعالى : ﴿**وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خسارا**﴾[3] ، فهو شفاء لنفوس أهل الإيمان من أمراض الجهل والمعصية ورحمة لهم ، لأنهم اتبعوه في الدنيا فاقتادهم إلى مواطن السلامة وبحبوحة السعادة ، أما غيرهم من الذين أصروا واستكبروا استكبارا ، فإنهم لم يزدادوا به إلا خسارا ، لأنهم بتكذيبهم إياه ، وإعراضهم عنه ـ بعد انبلاج حجته ـ ازدادوا كفرا إلى كفرهم ، وضلالا مع ضلالهم ، وذلك المراد من قوله تعالى : ﴿**قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى**﴾[4] . فالهدى هنا هو هدى التوفيق ، بخلافه في نحو قوله تعالى : ﴿**هدى للناس**﴾ فهو محمول على هدى البيان .

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «١٨٥»
٢ ـ سورة القلم : الآية «٥٢»
٣ ـ سورة الاسراء : الآية «٨٢»
٤ ـ سورة فصلت : الآية «٤٤»

معنى التقوى ومجالاتها :

و ﴿**المتقون**﴾ جمع متق ، وهو دال على الاجتناب ، لأنه مأخوذ من وقاه يقيه فاتقاه ؛ بمعنى : جنّبه يجنّبه فاجتنبه

واستخدم مجازا في اجتناب ما يسخط الله ، وقد تكرر كثيرا في القرآن نحو : ﴿**وإياي فاتقون**﴾ ، ﴿**واتقوا الله**﴾ ، ﴿**واتقون يا أولي الألباب**﴾ . فإنه ليس من المعقول أن يراد باتقاء الله اجتناب ذاته تعالى لاستحالة ذلك ، وإنما يراد به اتقاء عذابه الذي يوجبه التهاون بأوامره وارتكاب نواهيه .

وإنما أضيفت التقوى إلى الله لتعظيم شأن مخالفته ، وتهويل ما يترتب عليها من عقَاب .

وذكر اللغويون أن الوقاية فرط الصيانة ، ومن هذا المعنى أخذ علماء الشريعة تعريف التقوى فقالوا : إنها صيانة الإنسان نفسه مما يوجب العقوبة من فعل أو ترك ، وقسموها إلى مراتب :

أولها : توقي الشرك .

ثانيها : توقي الكبائر ، ومنها الإصرار على الصغائر .

ثالثها : ما أشار إليها حديث عطية السعدي عند أحمد وعبد بن حميد ، والبخاري في تاريخه ، والترمذي وحسنه ، وابن ماجة ، وابن أبي حاتم ، والحاكم وصححه ، والبيهقي في

الشعب ، قال : قال رسول الله ﷺ : «لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا مما به بأس» .

وذكر بعض العلماء أن الرتبة الأولى هي تقوى العوام ، والثانية هي تقوى الخواص ، والثالثة هي تقوى خواص الخواص .

وبما أن أصدق ما يفسر به القرآن القرآن نفسه ، فإن علينا ـ ونحن بصدد بيان ما يراد بالمتقين ـ أن نستلهم حقيقة التقوى مما وصف الله به المتقين في كتابه ، كقوله هنا في وصفهم : ﴿**الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون**﴾[1] . وقوله بعد بيان أركان البر الاعتقادية والعملية والخلقية في هذه السورة : ﴿**أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون**﴾[2] وقوله في سورة آل عمران : ﴿**قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد الذين يقولون ربنا إننا آمنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالأسحار**﴾[3] . وقوله فيها : ﴿**وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ولم يصروا**

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «٣»

٢ ـ سورة البقرة : الآية «١٧٧»

٣ ـ سورة آل عمران : الآيات «١٥ ، ١٧»

على ما فعلوا وهم يعلمون﴾[1] .

وما روي من أقوال المفسرين من الصحابة والنابعين في التقوى والمتقين ، فهو مقتبس من هذه الآيات ونظائرها ، وهو متحد في معناه وإن اختلفت عباراتهم عنه ، من ذلك ما أخرجه ابن إسحاق وابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال في قوله «هدى للمتقين» : أي الذين يحذرون من الله عقوبته في ترك ما يعرفون من الهدى ، ويرجون رحمته في التصديق بما جاء منه . وأخرج ابن أبي حاتم عن معاذ ـ رضي الله عنه ـ أنه قيل له : من المتقون ؟ فقال : قوم اتقوا الشرك وعبادة الأوثان وأخلصوا لله العبادة . وأخرج أحمد في «الزهد» عن أبي الدرداء قال : تمام التقوى أن يتقي الله العبدُ حتى يَتقيَ من مثقال ذرة حين يترك بعض ما يرى أنه حلال خشية أن يكون حراما ، يكون حجابا بينه وبين الحرام . وروي مثله عن جماعة من التابعين ، وأخرج ابن أبي الدنيا عن أبي هريرة أن رجلا قال له : ما التقوى ؟ قال : هل وجدت طريقا ذا شوك ؟ قال : نعم . قال : فكيف صنعت ؟ قال : إذا رأيت الشوك عدلت عنه أو جاوزته أو قصرت عنه . قال : ذاك التقوى[2] .

وذكر القرطبي أن عمر سأل أُبَيًّا ـ رضي الله عنهما ـ عن التقوى فقال : هل أخذت طريقا ذا شوك ؟ قال : نعم . قال : فما صنعت فيه ؟ قال : تشمرت وحذرت . قال : فذاك التقوى . ونظم معنى هذه الإجابة ابن المعتز في قوله :

---

١ ـ سورة آل عمران : الايات ١٣٣، ـ ١٣٥،

٢ ـ فتح القدير حـ ١ ص ٢٢ ، ص ٢٣ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر .

خل الذنوب صغيرها وكبيرها ذاك التقى
واصنع كماش فوق أر ض الشوك يحذر ما يرى
لا تحقرن صغيرة إن الجبال من الحصى[1]

وذكر أبو السعود عن عمر بن عبدالعزيز - رضي الله عنه - أن التقوى ترك ما حرم الله وأداء ما فرض . وعن شهر ابن حوشب : المتقي من يترك ما لا بأس به حذرا من الوقوع فيما فيه بأس . وعن أبي يزيد أن التقوى هو التورع عن كل ما فيه شبهة . وعن محمد بن حنيف : أنه مجانبة كل ما يبعدك عن الله تعالى . وعن سهل : المتقي من تبرأ من حوله وقدرته . وقال بعضهم : التقوى ألا يراك الله حيث نهاك ، ولا يفقدك حيث أمرك . وقال ميمون بن مهران : لا يكون الرجل تقيا حتى يكون أشد محاسبة لنفسه من الشريك الشحيح ، والسلطان الجائر . وقال بعض الحكماء : لا يبلغ الرجل سنام التقوى إلا أن يكون لو جُعل ما في قلبه في طبق فطيف به في السوق لم يستحي ممن ينظر إليه . وقيل : التقوى أن تزين سرك للحق كما تزين علانيتك للخلق . وهذه الأقوال كلها صادرة من أصل واحد ، فهي متحدة المضمون وإن اختلفت بحسب اختلاف نظر أصحابها إلى مراتب التقوى ومقامات المتقين ، فمنهم من نظر إلى أصل التقوى أو إلى زاوية من زواياه ، ومنهم من نظر إلى ذروته وسنامه أو إلى قاعدته الكلية المستجمعة لجميع جزئياته .

ومما ذكرناه من المعنى اللغوي للتقوى يستفاد أن أصله دال على

---

١ - الجامع لأحكام القرآن حـ ١ ص ١٦١ ، ص ١٦٢ ط ٣ دار الكتاب العربي .

السلب ، لأنه بمعنى التجنب والترك ، ولكن بالرجوع إلى الآيات التي أسلفنا ذكرها وأمثالها ، وإلى أحاديث الرسول ﷺ وأقوال السلف الصالح ، يتضح أن للتقوى في الشرع شقين ؛ شقا سلبيا وهو ترك ما نهى الله عنه ، وآخر إيجابيا وهو فعل ما أمر به ، ولا بد من الجمع بينهما للاتصاف بحقيقة التقوى الشرعية ، وقد جمعت كلمة التقوى في الشرع بين السلب والإيجاب ـ مع أن حقيقتها الوضعية للسلب ـ لأجل ما في فعل الطاعات واجتناب المعاصي من توقي سخط الله المؤدي إلى عقابه .

هذا ويرى العلامة السيد رشيد رضا أن العقاب الإلهي الذي يجب على الناس اتقاؤه قسمان ؛ دنيوي وأخروي ، وكل منهما يتقى باتقاء أسبابه ، وهي نوعان ؛ مخالفة دين الله وشرعه ، ومخالفة سننه في نظام خلقه ، فأما عقاب الآخرة فيتقى بالإيمان الصحيح ، والتوحيد الخالص ، والعمل الصالح ، واجتناب ما ينافي ذلك من الشرك والكفر والمعاصي والرذائل ، وذلك مبين في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، وأفضل ما يستعان به على فهمها واتباعها سيرة السلف الصالح من الصحابة والتابعين والأئمة الأولين من آل الرسول ﷺ وعلماء الأمصار ، وأما عقاب الدنيا فيجب أن يستعان على اتقائه بالعلم بسنن الله تعالى في هذا العالم ولاسيما سنن اعتدال المزاج ، وصحة الأبدان وأمثلتها ظاهرة ، وسنن الاجتماع البشري ، فاتقاء الفشل والخذلان في القتال يتوقف على معرفة نظام الحرب وفنونها ، وإتقان آلاتها وأسلحتها التي ارتقت في هذا العصر ارتقاء عجيبا وهو

المشار إليه بقوله تعالى : **﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل . .﴾**[1] .

كما يتوقف على أسباب القوة المعنوية من اجتماع الكلمة واتحاد الأمة والصبر والثبات والتوكل على الله ، واحتساب الأجر عنده ، **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين﴾**[2] . وما ذكره يؤكد شمول مفهوم التقوى لجميع أعمال الخير سواء كانت فائدتها عاجلة أم آجلة .

والانسان مطالب باستصحاب التقوى من بداية طريق حياته إلى نهايتها ، لأنها محفوفة بالمخاطر ، مفروشة بالأشواك ، فإن كل خطوة يخطوها الإنسان مهددة بكمين ، إما من غرائزه وشهواته ، وإما من عواطفه ونزعاته ، وإما من مطامعه ومطامحه ، وإما من خوفه ورجائه ، وهي طبائع موجودة في كل أحد وكل منها صالح لاستخدامه في الخير والشر ، فلذا كان كل واحد منها سلاحا ذا حدين ، وكان الإنسان على أي حال مطالبا بضبطها وتوجيهها إلى الخير والصلاح والبناء ، والتقوى هي العامل الوحيد لضبطها وعدم إرسال العنان لها ، والباعث على استخدامها فيما يعود بالمصلحة على صاحبها وعلى مجتمعه وأمته ، وناهيك أن التقوى تستلزم تجريد النفس من كل خوف ورجاء إلا خوف خالقها ورجاءه ، وبهذا يتضح لك أن الحركات النفسية داخلة في مدلول التقوى ، وهو الذي

---

١ - سورة الأنفال : الآية «٦٠»

٢ - سورة الأنفال : الآيتان «٤٥ ، ٤٦» تفسير المنار ح ١ ص ١٢٥ الطبعة الرابعة دار المنار بمصر .

يقتضيه قوله تعالى : ﴿ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب﴾[1] ، وقوله : ﴿أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى﴾[2] . وقد صرح بذلك ﷺ في قوله : «التقوى ها هنا» وأشار إلى قلبه .

وتدخل في ضمن التقوى أقوال الخير كما تدخل أعماله ، بدليل قوله تعالى : ﴿وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها﴾[3] .

وليس قوله ﷺ : «التقوى ها هنا» بمقتض حصر التقوى في صفات القلب ، وإنما يشير إلى أن صلاح القلب هو أساس لصلاح الأعمال ، لأنه سلطان الجوارح الذي يوجهها ، إما إلى الخير وإما إلى الشر ، كما جاء في حديث النعمان بن بشير عند الشيخين : «.. ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسد الجسد كله ، ألا وهي القلب» .

ولأهمية التقوى وكونها مصدر كل صلاح ومنبع كل فضيلة وأساس كل خير ، تكرر الأمر بها في الكتاب العزيز ، وتكرر الثناء على المتقين ، ولا تكاد تجد أمرا مكررا في القرآن كالأمر بالتقوى سواء كان صريحا أو في معرض الثناء على المتقين ، وتجد ذلك مقرونا بالأوامر والنواهي ، والتبشير والانذار ، والقصص والأمثال ، والامتنان والاخبار ، فاقرأ مثلا قول الله عز وجل : ﴿نساؤكم حرث

---

١ ـ سورة الحج : الآية «٣٢»
٢ ـ سورة الحجرات : الآية «٣»
٣ ـ سورة الفتح : الآية «٢٦»

لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين﴾[1] تجد الأمر بالتقوى يتوسط التشريع والانذار والتبشير ، وتأمل قوله عز وجل في تقرير تمتيع المطلقات : ﴿وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين﴾[2] . وقوله تعالى بعد ذكر طائفة من أحكام الدَّيْن في آيته الأولى : ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾[3] ، وبعد ذكر جانب من أحكامه ؛ الأمر بأداء الأمانة في آيته الثانية : ﴿وليتق الله ربه﴾[4] ، وقوله في سورة الطلاق في معرض تبيان أحكامه : ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة . .﴾[5] ، تدرك أن تقوى الله سبحانه هو الفلك الذي يدور فيه تشريعه الحكيم .

واقرأ في باب الامتنان قول الله تعالى : ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء﴾[6] ، وقوله : ﴿واتقوا الذي أمدكم بما تعلمون أمدكم بأنعام وبنين وجنات وعيون﴾[7] .

واقرأ في باب التبشير والانذار قوله تعالى : ﴿وَلَنِعْمَ دار المتقين جنات عدن﴾[8] ، وقوله : ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة

---

١ - سورة البقرة : الاية «٢٢٣»
٢ - سورة البقرة : الآية «٢٤١»
٣ - سورة البقرة : الآية «٢٨٢»
٤ - سورة البقرة : الآية «٢٨٣»
٥ - سورة الطلاق : الآية الأولى
٦ - سورة النساء : الآية الأولى
٧ - سورة الشعراء : الآيات «١٣٢ـــ ١٣٤»
٨ - سورة النحل : الايتان «٣٠ . ٣١»

الساعة شيء عظيم يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت﴾[1] ، وقوله سبحانه : **﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾**[2] ، وغيرها من آيات الوعد والوعيد ، تدرك قيمة التقوى عند الله وأهميتها في الحياة .

التقوى جماع الخير في الدنيا والآخرة :

ولما للتقوى من قيمة كانت ميزان التفاضل عند الله ، كما قال سبحانه : **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**[3] ، وجعلت هي الغاية من العبادة ، كما في قوله عز وجل : **﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾**[4] ، وكما جاء ذكرها مقرونا بمطلق العبادة ، جاء في معرض العبادات المفصلة ، ومنه قوله تعالى في الصوم : **﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾**[5] ، وقوله في الحج :

﴿الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب﴾[6] ، وقوله : **﴿واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين**

---

١ ـ سورة الحج : الأيتان «١ ، ٢»
٢ ـ سورة الحشر : الآية «١٨»
٣ ـ سورة الحجرات : الآية «١٣»
٤ ـ سورة البقرة : الآية «٢١ »
٥ ـ سورة البقرة : الآية «١٨٣»
٦ ـ سورة البقرة : الآية «١٩٧»

فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا أنكم اليه تحشرون﴾[1] ، وقوله : **﴿ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب﴾**[2] .

وفي معنى ذلك قوله تعالى في الصلاة : **﴿وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾**[3] ، وتلك هي حقيقة التقوى ، وفي معناه أيضا قوله في الزكاة : **﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾**[4] .

وقد وعد الله بمعيته المتقين من عباده في قوله : **﴿إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾**[5] . وجعل ولايته لمن جمع بين الايمان والتقوى ، ووعد هؤلاء بالبشارة في الحياة الدنيا والآخرة ، وعدم خوفهم وحزنهم يوم الفزع الأكبر وذلك في قوله : **﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة . . ﴾**[6] ، كما وعد سبحانه المتقين بحسن العاقبة في الدارين ، أما في الدنيا فبالعز والنصر ، وأما في الآخرة فبالسعادة والفلاح ، وذلك في قوله : **﴿ . . والعاقبة للتقوى﴾**[7] ، وقوله : **﴿ . . والعاقبة للمتقين﴾**[8] .

ويكفي ما ذكرته من الآيات شاهدا ودليلا على أن التقوى هي

---

١ - سورة البقرة : الآية «٢٠٣»
٢ - سورة الحج : الآية «٣٢»
٣ - سورة العنكبوت : الآية «٤٥»
٤ - سورة التوبة : الآية «١٠٣»
٥ - سورة النحل : الآية «١٢٨»
٦ - سورة يونس : الآيات «٦٢ — ٦٤»
٧ - سورة طه : الآية «١٣٢»
٨ - سورة الأعراف : الآية «١٢٨»

منبع السعادة والفوز في الآخرة ، ومنشأ العز والكرامة في الدنيا ، وهي مع ذلك سبيل النجاة من الشدائد ، ومفتاح لباب الرزق والخير ، كما يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿**ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض**﴾[1] . وقوله : ﴿**ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب**﴾[2] . جعلنا الله من عباده المتقين وحزبه المفلحين .

ولربما تساءل بعض الناس : هل المتقون بحاجة إلى الهداية مع تسنمهم ذروة التقوى وبلوغهم منتهى الصلاح ؟ والجواب : أن العبد مهما بلغ من مراتب التقوى وقطع من مراحل الاهتداء لا يزال بحاجة إلى مزيد عناية من الله تنفحه بروح الهداية ، ولطف المواهب ، ومن هذا الباب قوله عز وجل في سورة الفاتحة تعليما لعباده المتقين : ﴿**إهدنا الصراط المستقيم**﴾ ، وقد سبق الكلام على ذلك ، وليس ببعيد أن يكون المراد هدى للذين علم الله صيرورتهم إلى التقوى ، لجواز أن يطلق على الشيء اسم ما يصير إليه ، ومن هذا الباب قول الرسول ﷺ : «من قتل قتيلا فله سلبه» فإنه عندما وقع عليه القتل لم يكن قتيلا . وروي من طريق ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ : «إذا أراد أحدكم الحج فليعجل فإنه يمرض المريض وتضل الضالة» . وقد حكى الله عن نوح ـ عليه السلام ـ أنه قال في دعائه على قومه : ﴿**ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا**﴾[3] يعني صائرا إلى الفجور والكفر ، ولو روعي ما كانوا عليه من الضلال عند بداية

---

١ ـ سورة الأعراف : الآية «٩٦»

٢ ـ سورة الطلاق : الآيتان «٢ ، ٣»

٣ ـ سورة نوح : الآية «٢٧»

نزول القرآن فقيل : «هدى للضالين» لم يستقم المعنى ، لأن من الضالين من ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم ، وجعل على أبصارهم غشاوة ، فلا يهتدون بأسباب الهداية ، ولذا قال تعالى عنهم في هذه السورة : **﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾**[1] ، وقال عنهم : **﴿لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون . .﴾**[2] ، فلا يصح اعتبار القرآن هدى لهم لأنهم لا ينتفعون بهدايته ، وإنما المنتفع فريق كان على الضلال فلما تجلت له حقائق التنزيل ونارت لعقله دلائله ، بارح الضلالة إلى الهدى ، وفارق الجاهلية إلى الإسلام ، ولو أريدت الترجمة الدقيقة المعبرة عن جميع هذه الأحوال ، لقيل هدى للذين تحولوا عن الفجور إلى التقوى ، وخرجوا من الكفر إلى الإيمان ، ولكن بجانب ما في هذه العبارة من الطول فإن عبارة القرآن سادّة مسدَّها ومغنية عنها مع تميزها برقة الأسلوب .

والمراد بالمتقين الذين نعتوا من بعد بما في الآيات اللاحقة ، وهم الذين وفقوا للتخلص من علائق الكفر ، والتطهر من أدران الجاهلية ، سواء كانوا من قبل من الوثنيين أو من أهل الكتاب ، وهو الذي يستفاد من كلام جمهور المفسرين ، وللأستاذ الامام الشيخ محمد عبده رأي آخر فيهم لَخَّصه السيد رشيد رضا فيما يلي :

كان من الجاهليين من مقت عبادة الأصنام وأدرك أن فاطر السموات والأرض لا يرضيه الخضوع لها ، وأن الإله الحق يحب

---

١ - سورة البقرة : الآية «٦»

٢ - سورة يس : الآيات «٧ — ١٠»

الخير ويبغض الشر ، فكان منهم من اعتزل الناس لذلك ، وكانوا لا يعرفون من عبادة الله إلا الالتجاء والابتهال وتعظيم جانب الربوبية ـ وذلك ما كان يسمى صلاة في لسانهم ـ وبعض الخيرات التي يهتدي إليها العقل في معاملة الخلق ، وكان من أهل الكتاب من وصفهم الله تعالى بمثل قوله : ﴿ . . من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين﴾[1] ، وبقوله : ﴿ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا مِن الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين﴾[2]

فأمثال هؤلاء من الفريقين هم المراد بالمتقين ، ولا حاجة إلى تخصيص ما جاء في وصفهم بالمؤمنين منهم بعد الإسلام ، أو بالمسلمين ، بل أولئك هم الذين كان في قلوبهم اشمئزاز مما عليه أقوامهم ، وفي نفوسهم شيء من التشوق إلى هداية يهتدون بها ، ويشعرون باستعداد لها ، إذا جاءهم شيء من عند الله تعالى ، فالمتقون في هذه الآية إذاً هم الذين سلمت فطرتهم فأصابت عقولهم ضربا من الرشاد ، ووجد في أنفسهم شيء من الاستعداد لتلقي نور الحق يحملهم على توقي سخط الله تعالى والسعي في مرضاته بحسب

---

١ ـ سورة آل عمران : الآيتان «١١٣ ، ١١٤»
٢ ـ سورة المائدة : الآيتان «٨٢ ، ٨٣»

ما وصل إليه علمهم ، وأداهم إليه نظرهم واجتهادهم[1] .

وبنى الأستاذ على رأيه هذا تفسيره ما يأتي من نعوت المتقين ، وكلامه ككلام غيره قابل للنقاش ، وسوف تأتي إن شاء الله مناقشته في المكان المناسب من الآيات الناعتة للمتقين .

---

١ ـ تفسير المنار جـ ١ ص ١٢٦ ط ٤ دار المنار بمصر .

﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوٰة ومما رزقناهم ينفقون﴾ (٣)

معنى الإيمان وأثره :

الإيمان هو أساس الهداية ، ومصدر التقوى وينبوع الفضائل ، وأصله التصديق نحو قوله عز وجل : ﴿وما أنت بمؤمن لنا ..﴾[١] ، ومأخذه من الأمن ، لأن المصدق آمن مُحدثه التكذيب ، والإيمان بالغيب هو نقطة الافتراق بين أصحاب الفطر السليمة والنفوس الزكية والعقول الراسخة والأفكار الواعية ، الذين يتصلون بما وراء هذا العالم المحسوس ، ويدركون أنه محاط بقوة تقهره وإرادة تدبره ، وأن الوجود لا ينحصر فيما تدرك الحواس ، وأن الحياة ليست مقيدة بهذه الرحلة العابرة على ظهر الأرض ، وبين الذين تكدرت فطرهم ، وأظلمت نفوسهم ، واضطربت عقولهم ، وانغلقت أفكارهم ، فلم يفهموا تفسيرا للوجود إلا ما وقعت عليه حواسهم المحدودة ، ولا معنى للحياة إلا هذه الرحلة التي يقطعونها على ظهر الأرض ، وهم الماديون المنحبسون في مضائق المادة ؛ الذين سدوا على أنفسهم منافذ التفكير ، وحالوا بين عقولهم ومسارح الاعتبار ، فلا يتجاوزون حدود الحواس إلا في محيط الاكتشافات بالأجهزة التي هي في حقيقتها امتداد للحواس .

ويتضح بهذا الفارق بين الطائفتين ، فالمؤمنون بالغيب ينطلقون بأرواحهم وعقولهم وقلوبهم في فسيح ملكوت الله

---

١ ـ سورة يوسف : الآية «١٧»

الواسع ، ويرون أن هدف الحياة أسمى من أن يكون من أجل شهوات الدنيا والتنافس على حطامها والتناحر على منافعها ، بينما الذين يكذبون بالغيب لا يعرفون هدفا في الحياة إلا إرضاء العواطف المضطربة ، وإشباع الغرائز المنهومة ، ومن هنا يختلف سلوك الطائفتين ، وتختلف موازين الأمور بينهما ، فالمؤمنون بالغيب يلمحون في كل شيء المبدأ والمصير ، فيحرصون على أن تكون أعمالهم كلها خالصة لِمُبْدِئِهم تعالى ، ومنطبقة على المقاييس التي أنزلها ، ومؤمنة لمصيرهم في الدار الآخرة .

ومن ثم كان الإيمان بالغيب القاعدة الأساسية التي يقوم عليها العمل الاسلامي وينطلق منها المسلم في اتجاهه إلى ربه في جميع مجالات الحياة .

فالأنظمة كلها في الإسلام يجب أن يكون بناؤها على هذه القاعدة ، سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية . كما أن جميع التصورات والأفكار الإسلامية لا تنشأ إلا عنها ، ولا ترتكز إلا عليها ، وبهذا تعلمون سبب تصدير صفات المتقين في هذه الآية بالإيمان بالغيب ، ولا ينبغي أن يفوتنا الحديث عن وضع كل من كلمتي الإيمان والغيب :

أما الإيمان ؛ فقد ذكرت لكم في أول هذا الحديث أنه مأخوذ من معناه اللغوي وهو التصديق ، ولوحظ هذا المعنى في الحقيقة الشرعية لهذه الكلمة ، غير أن الشرع قد يطلقها على العقيدة

وحدها ، كما يستفاد من حديث جبريل - عليه السلام - في أركان الإيمان ، وهو : «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره من الله» ، وعلى هذا المعنى يحمل الإيمان عندما يعطف عليه العمل الصالح ، وقد يطلقها عليها وعلى ما تستلزمه من صالح العمل ، وتدل على ذلك صفات المؤمنين المبينة في القرآن كقوله تعالى في فاتحة سورتهم : ﴿قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون والذين هم للزكاة فاعلون والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون والذين هم على صلواتهم يحافظون أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون﴾[1] .

وقوله في سورة الأنفال : ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم﴾[2] .

وقوله في سورة الحجرات : ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾[3] . إلى غيرها من الآيات الواصفة للمؤمنين

---

١ - سورة المؤمنون : الآيات (١ - ١١)
٢ - سورة الأنفال : الآيات (٢ - ٤)
٣ - سورة الحجرات : الآية (١٥)

الكاشفة لخصال الإيمان ، وهي تدل على أن الإيمان الصحيح هو ما اقترن به العمل الصالح ، واجتناب المحرمات ، ويؤكد هذا إطلاق إسم الإيمان على بعض الأعمال كما في قوله تعالى : ﴿**وما كان الله ليضيع إيمانكم**﴾[1] أي صلاتكم .

وروى الشيخان عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ قال : «الإيمان بضع وستون شعبة أعلاها كلمة لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق» .

ومن أمعن في أصول الإيمان وأركانه التي أتى بها حديث جبريل ، يجدها تقتضي الاستقامة في الدين باتباع أوامر الله واجتناب نواهيه والاقتصار على ما أباحه ومراقبة النفس مع ذلك مراقبة دقيقة لئلا تزل عن هذا المنهج السوي ، ذلك لأن الإيمان بالله وبصفاته وبأفعاله يستلزم حبه على ما أنعم ، ورجاء بره وفضله ، وخشية عقوبته ومكره ، وهي كلها حوافز إلى طاعته ، واجتناب معصيته ، والإيمان بملائكته يقتضي استشعار أعمالهم ووظائفهم ، ومنها مراقبة الإنسان وتسجيل أعماله وأقواله ، ﴿**ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد**﴾[2] ، ﴿**وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون**﴾[3] .

ومن شأن ذلك التيقظ والمراقبة الدقيقة للنفس حذرا من تورطها ، وتسجيل السيئات عليها ، وحرصا على الأعمال الصالحة

---

١ ـ سورة البقرة : الآية (١٤٣)
٢ ـ سورة ق : الآية (١٨)
٣ ـ سورة الانفطار : الآيات (١٠ ـ ١٢)

التي ينقلب بها الملائكة الى ربهم وهم يشهدون بها .

والإيمان بالكتب يفضي إلى اتباع هداها ، والانتفاع بمراشدها . والإيمان بالرسل يؤدي إلى حسن الاقتداء ، وجميل التأسي بهم . والإيمان باليوم الآخر أكبر داع إلى توطين النفس على الخير لتزوده لذلك اليوم ؛ الذي يكون فيه كل أحد رهين عمله . والإيمان بقضاء الله وقدره من مقتضياته تعلق النفس بالله وحده ، وتوطنها على ما يصيبها من مكاره الدنيا .

من ذلك تجد الجم الغفير من علماء السلف يقولون إن الايمان ليس محصورا في الاعتقاد وإنما يصدق عليه مع ما يقتضيه من صادق القول وصالح العمل . وهذا القول هو الذي درج عليه أصحابنا ونقله عبدالرزاق في مصنفه عن سفيان الثوري ومالك بن أنس والأوزاعي وابن جريج ومعمر وغيرهم ، ونقله أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة عن الشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبي عبيد وغيرهم ، وروي بإسناد صحيح عن البخاري قال : لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت أحدا منهم يختلف في أن الإيمان قول وعمل . وذكر ابن كثير في تفسيره أن الشافعي وأحمد بن حنبل وأبا عبيدة وغير واحد حكوا الإجماع عليه وهذا هو الإيمان المطلوب شرعا ، وهو الذي يترتب عليه الفوز بنعيم الآخرة والنجاة من عقابها . وذلك معنى الفلاح في قوله تعالى : ﴿قد أفلح المؤمنون﴾ ، ولا ينافي ما ذكرنا أنه يقصد بالإيمان تارة الاعتقاد

وحده ، فإن الاعتقاد هو منشأ العمل كما ذكرت ، ومن هنا كان الاقتران بينهما في كثير من الآيات وفيما قاله رسول الله ﷺ كفاية في الدلالة على حقيقة الإيمان الشرعي المطلوب ، من ذلك ما أخرجه الشيخان عن أنس ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ أنه قال : «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» ، فإن في هذا الحديث ما لا يخفى من كون الانصاف من النفس للغير من جوهر الإيمان ، وهو يقتضي استقامة التعايش الاجتماعي بين المؤمنين .

وفي حديث أنس أيضا عند الشيخين : «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان ؛ أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله ، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار» ، وفي الصحيح عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ مرفوعا : «والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده» ، ورواه عن أنس ـ رضي الله عنه ـ في الصحيح مرفوعا بلفظ : «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين» ، ومن البدهي أن المحبة تستلزم متابعة المحبوب في أمره ونهيه ، فمحبة الله ومحبة رسوله ﷺ لا تتحققان إلا بامتثال أمرهما والانتهاء عن نهيهما ، وإذا كانت ثم أقوال لأصحاب الفرق في جوهر الإيمان تخالف ما ذكرته ، فإن المعول في فهم معناه وتجلية حقيقته على نصوص الكتاب والسنة ، ثم على أقوال أسلاف الأمة الذين كانوا أغزر علما وأعمق فهما ، وأقرب عهدا بزمن الرسالة . وفيما ذكرته من ذلك غني عن الاطالة .

وبناء على ما سلف من أن الايمان الشرعي يطلق على الاعتقاد الصحيح ، ويطلق عليه مع اقترانه بصادق القول وصالح العمل ، اختلف المفسرون في المراد بالإيمان هنا ، فعن ابن مسعود وابن عباس - رضي الله عنهما - أن المراد بيؤمنون ؛ يصدقون . أخرجه ابن جرير عنهما . وروي عن الربيع بن أنس أن المراد به يخشون . وعن الزهري أن المراد به العمل . وأتبع ذلك ابن جرير قوله : «الإيمان كلمة جامعة للإقرار بالله وكتبه ورسله وتصديق الإقرار بالفعل . وإذا كان ذلك كذلك فالذي هو أولى بتأويل الآية وأشبه بصفة القول أن يكونوا موصوفين بالتصديق بالغيب قولا واعتقادا وعملا» .

وحكى ابن كثير عن بعض المفسرين أن المراد بإيمانهم بالغيب تساوي غيبهم وشهادتهم في الإيمان بخلاف المنافقين الذين أخبر الله عنهم بقوله : **﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤون﴾**[1] ، وقوله : **﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾**[2] .

وعليه فقوله بالغيب حال من الضمير في يؤمنون ، وهو يتفق مع تفسير الايمان بالخشية أو العمل وتفسيره بالخشية مستوحى من قوله تعالى : **﴿إن الذين يخشون ربهم بالغيب﴾**[3] ، وقوله :

---

١ - سورة البقرة : الآية «١٤»
٢ - سورة المنافقون : الآية الأولى
٣ - سورة الملك : الآية «١٢»

﴿من خشي الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب﴾[1] .

مفهوم الغيب وأثره :

وأما الغيب فما غاب عن علمك ، واختلف المفسرون في كونه هنا صفة للمؤمن أو المؤمن به . وعلى الأول فقوله بالغيب حال من الضمير في يؤمنون ـ كما سبق ـ أي يؤمنون غائبين ومتعلق الإيمان غير مذكور لعلمه من سائر الأدلة ، واستدل له الزمخشري في كشّافه بما أخرجه سفيان بن عيينة وسعيد بن منصور وأحمد بن منيع في مسنده وابن أبي حاتم وابن الضباري والحاكم وصححه عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أنه قال : إن أمر محمد كان بينا لمن رآه ، والذي لا إله غيره ما آمن مؤمن أفضل من إيمان بغيب ، ثم قرأ : **﴿ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه . . إلى قوله . . المفلحون﴾** ، ومن هذا الباب قوله تعالى حكاية عن امرأة العزيز : **﴿ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب﴾**[2] .

وعلى الثاني فالغيب هو متعلق الإيمان ، واختلف فيه ، فعن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه ما جاء منه ـ أي من الله جل ثناؤه ـ . أخرجه عنه ابن جرير وأخرج عنه وعن ابن مَسعود وناس من أصحاب النبي ﷺ ، أن الغيب ما غاب عن العباد من أمر الجنة وأمر النار ، وما ذكر الله تبارك وتعالى في القرآن لم يكن تصديقهم بذلك من قِبَل أصل كتاب أو علم كان عندهم ، وهذا مبني

---

١ ـ سورة ق : الآية «٣٣»

٢ ـ سورة يوسف : الآية «٥٢»

على أن هذا الوصف خاص بمؤمني العرب كما سيأتي .

وأخرج ابن جرير أيضا عن زر بن حبيش قال : الغيب ؛ القرآن ، والظاهر أنه يعني بذلك ما حواه القرآن من أمور غيبية . وعن قتادة أن المراد به الجنة والنار والبعث بعد الموت ويوم القيامة . وعن الربيع بن أنس أنه قال : الذين يؤمنون بالغيب آمنوا بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر وجنته وناره ولقائه وآمنوا بالحياة بعد الموت . وقيل : الغيب ؛ القضاء والقدر . وقيل : كل ما أخبر به الرسول ﷺ مما لا تهتدي إليه العقول من أشراط الساعة وعذاب القبر والحشر والنشر والصراط والميزان والجنة والنار . وقيل : هو الله سبحانه ، وضعّفه ابن العربي .

وأنت تدري أن مفهوم الغيب يصدق على كل ما غاب عن الحواس ، سواء اهتدى إليه الإنسان بعقله أو دله عليه دليل الوحي ، فيدخل في ذلك كل ما ذكره المفسرون ، كما يدخل فيه كل ما دل عليه القرآن أو تواترت به السنة من أخبار الأمم البائدة ، وأحوال الأحداث المستقبلة ، فإن الإيمان به إيمان بغير محسوس ، بل يدخل فيه التصديق بالعبادات المشروعة المعلومة من طرق الأخبار الثابتة والعمل بها ، بدليل ما أخرجه ابن أبي حاتم والطبراني وابن منده وأبو نعيم عن تويلة بنت أسلم قالت : صليت الظهر أو العصر في مسجد بني حارثة ، فاستقبلنا مسجد إيليا فصلينا

سجدتين ، ثم جاءنا من يخبرنا بأن رسول الله ﷺ قد استقبل البيت ، فتحول الرجال مكان النساء والنساء مكان الرجال ، فصلينا السجدتين الباقيتين ونحن مستقبلون البيت الحرام . فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال : «أولئك قوم آمنوا بالغيب» .

وما أخرجه البزار وأبو يعلى والحاكم وصححه عن عمر بن الخطاب ، قال : كنت جالسا مع النبي ﷺ فقال : «أنبئوني بأفضل أهل الإيمان إيمانا ، فقالوا : يا رسول الله ؛ الملائكة ، قال : هم كذلك ويحق لهم ، وما يمنعهم وقد أنزلهم الله المنزلة التي أنزلهم بها ، قالوا : يا رسول الله ؛ الأنبياء الذين أكرمهم الله برسالته والنبوة . قال : هم كذلك ويحق لهم ، وما يمنعهم وقد أنزلهم الله المنزلة التي أنزلهم بها . قالوا : يا رسول الله ؛ الشهداء الذين استشهدوا مع الأنبياء . قال : هم كذلك ، وما يمنعهم وقد أكرمهم الله بالشهادة . قالوا : فمن يا رسول الله ؟ قال : أقوام في أصلاب الرجال يأتون من بعدي ، يؤمنون بي ولم يروني ، ويصدقوني ولم يروني ، يجدون الورق المعلق فيعملون بما فيه ، فهؤلاء أفضل أهل الإيمان إيمانا» .

وبما أن الإيمان بالغيب المطلوب هو الإيمان العميق الأثر ، القوي التأثير ، الذي يقود صاحبه إلى مناهج الخير والصلاح ، ويبعد به عن مسالك الشر والفساد ، وليس الايمان التقليدي الذي لا أثر له في سلوك صاحبه ، ولا تأثير له على وجدانه ومشاعره ، وصف الله سبحانه هؤلاء المؤمنين بصفات تدل على التزامهم موجب الإيمان ، وتكييف حياتهم بمقتضاه ، وذلك بتصديق الإيمان بالعمل .

إقام الصلاة أول صفات المؤمن :

وأول ما وصفوا به من الأعمال التي يلتزمونها تصديقا لايمانهم : إقام الصلاة ، لأن الصلاة هي عمود الدين وإمام الواجبات العملية ، والمحافظة عليها ركن من أركان الاسلام ، ولأجل ذلك تتابع التأكيد عليها في القرآن حتى في أوائل السور نزولا ، واقترنت بالترغيب والترهيب . ففي سورة العلق - وهي أول ما أنزل - يقول تعالى : ﴿**أرأيت الذي ينهى عبدا إذا صلى**﴾[1] ، وأمر بها سبحانه في سورة المزمل التي كان نزولها في أوائل العهد المكي ، وذلك في قوله : ﴿**وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضا حسنا**﴾[2] . وبيّن أن المهتدين بالكتاب أول صفاتهم العملية وأبرزها إقام الصلاة كما في هذه السورة ، وفي سورة النمل في قوله : ﴿**هدى وبشرى للمؤمنين الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة**﴾[3] ، ومثل ذلك في سورة لقمان في قوله : ﴿**هدى ورحمة للمحسنين الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة**﴾[4] .

وبيّن تعالى صفات نصرة الله من العبد التي تؤدي إلى نصرة الله للعبد ، وصدَّرها بإقام الصلاة في قوله : ﴿**الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة**﴾[5] (الآية) . وذكر إسماعيل - عليه السلام - فوصفه بقوله : ﴿**وكان يأمر أهله بالصلاة**

---

١ - سورة العلق : الأيتان «٩ ، ١٠»
٢ - سورة المزمل : الآية «٢٠»
٣ - سورة النمل : الأيتان «٢ ، ٣»
٤ - سورة لقمان : الأيتان «٣ ، ٤»
٥ - سورة الحج : الآية «٤١»

والزكـــاة﴾[1] . وذكر إبراهيم وإسحاق ويعقوب فقال : ﴿وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة﴾[2] . وعندما وعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالاستخلاف في الأرض في قوله : ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض . . ﴾[3] (الآية) ، أتبع ذلك قوله : ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون﴾[4] ، تنبيها على أن أول أسباب النصر على الأعداء والاستخلاف في الأرض ؛ إقام الصلاة ، وفي سورة «المؤمنون» صدرت صفاتهم بالخشوع في الصلاة ، واختتمت بالمحافظة عليها ، في قوله تعالى : ﴿قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون ـ إلى قوله ـ والذين هم على صلواتهم يحافظون﴾[5] .

وذكر تعالى المؤمنين أيضا في سورة الأنفال ، فكان أول ما ذكر من صفاتهم العملية إقام الصلاة ، وذلك في قوله : ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾[6] .

وشرط في تحقق الأخوة الدينية إقام الصلاة ، حيث قال : ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين﴾[7].

---

١ ـ سورة مريم : الآية ٥٥.
٢ ـ سورة الأنبياء : الآية ٧٣.
٣ ـ سورة النور : الآية ٥٦.
٤ ـ سورة النور : الآية ٥٧.
٥ ـ سورة المؤمنون : الآيات ١ ـ ٩.
٦ ـ سورة الأنفال : الآيتان ٢ ـ ٣.
٧ ـ سورة التوبة : الآية ١١.

وفيه أيضا دليل على أن توبة الكافر مشروطة بإقام الصلاة ، لأن الاسلام يتحقق بها ، وكذلك مسالمة المؤمنين ، كما يدل على ذلك قوله سبحانه : ﴿**فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم**﴾[1] ، وعلى ذلك نص حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - عند الشيخين أن النبي ﷺ قال : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإن فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله» .

وإذا كانت صفات المؤمنين تبدأ غالبا بإقام الصلاة فإن صفات المشركين والمنافقين تصدر بتضييعها ، كما في قوله تعالى : ﴿**فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا**﴾[2] . وقوله في ذكر ما يكون من تساؤل بين أهل الجنة وأهل النار : ﴿**في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين**﴾[3] . فانظر كيف ذكروا أول ما ذكروا من أعمالهم التي سلكتهم في سقر ، تركهم الصلاة ، وقدموا ذلك على تكذيبهم بالدين ، ففي هذا ما يكفي لأن يكون رادعا عن التهاون بالصلاة وباعثا على المحافظة عليها ، وبجانب هذه الآيات المبينة لشأن الصلاة وقدرها في الاسلام وأثرها في النفس

---

١ - سورة التوبة : الآية «٥»
٢ - سورة مريم : الآية «٥٩»
٣ - سورة المدثر : الآيات «٤٠ - ٤٧»

والمجتمع ، وما تضمنته من وعد على إقامتها ووعيد على التفريط فيها ، تضافرت كذلك روايات جمة عن رسول الله ﷺ تتعلق بالصلاة وأدائها ، منها حديث ابن عمر الذي مر آنفا ، وحديث في أركان الاسلام عند أحمد والشيخين ، وحديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ عند الربيع ـ رحمه الله ـ مرفوعا : «لكل شيء عمود وعمود الدين الصلاة وعمود الصلاة الخشوع» .

وأخرج الربيع عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ﷺ قال : «لا إيمان لمن لا صلاة له . .» ، وروى الربيع عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أيضا عن النبي ﷺ أنه قال : «ليس بين العبد والكفر إلا تركه الصلاة» ، ورواه الجماعة إلا البخاري والنسائي عن جابر ـ رضي الله عنه ـ مرفوعا بلفظ : «بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة» ، وروى أحمد وأصحاب السنن وابن حبان والحاكم وصححه النسائي والعراقي عن بريدة قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «العهد الذي بيننا وبينكم الصلاة فمن تركها فقد كفر» ، وروى أحمد بإسناد رجاله ثقات ، والطبراني في الكبير والأوسط عن عبدالله بن عمرو بن العاص أن النبي ﷺ ذكر الصلاة يوما فقال : «من حافظ عليها كانت له نورا وبرهانا ونجاة يوم القيامة ، ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نورا ولا برهانا ولا نجاة ، وكان يوم القيامة مع فرعون وقارون وهامان وأُبَيّ بن خلف» . وذكر بعض العلماء مناسبة لذكر هؤلاء الأربعة دون غيرهم من الكفار ، وهي أن مضيع الصلاة إما أن يكون ملكا فيشغله عنها ملكه ، أو غنيا فيشغله عنها ماله ، أو

وزيرا فتشغله عنها وزارته ، أو تاجرا فتشغله عنها تجارته ، فإن كان ملكا حشر مع فرعون ، وإن كان غنيا حشر مع قارون ، وإن كان وزيرا حشر مع هامان ، وإن كان تاجرا حشر مع أُبي بن خلف ـ وهو أحد تجار مكة الذين حاربوا الله ورسوله وقاوموا دينه وصدوا عن سبيله ـ .

وروى الربيع عن أنس ـ رضي الله عنه ـ أنه قال : ذكر رسول الله ﷺ تأخير الصلاة فقال : «تلك صلاة المنافقين يجلس أحدهم يتحدث حتى إذا اصفرت الشمس وكانت بين قرني الشيطان ثم يقوم فينقر أربعا لا يذكر الله فيها إلا قليلا» ، وأخرج الجماعة إلا البخاري وابن ماجة معناه عن أنس أيضا ، وفي حديث أنس كذلك عن الربيع أن رسول الله ﷺ قال : «ألا أخبركم بما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات ؛ إسباغ الوضوء على المكاره ، وكثرة الخطى إلى المساجد ، وانتظار الصلاة بعد الصلاة ، فذلك الرباط» قالها ثلاثا .

أثر الصلاة في تهذيب النفوس :

وإذا كانت العبادات المتنوعة التي شرعت في الإسلام ذات أثر عميق في الإصلاح النفسي والاجتماعي ، وتنوير الفكر ، وتهذيب الأخلاق ، وإمداد العقيدة بالطاقات التي تمكنها من الهيمنة على العقل والقلب والروح والجسم والعواطف والغرائز ، فإن الصلاة أعمق أثرا وأغزر عطاء ، ولذلك شرعت متكررة في كل يوم دون

غيرها ، وهي بهذا التكرار تسد جانبا مهما من الفراغ الروحي ، ذلك لأن للروح مطالب كمطالب الجسم ، وقد هيأ الله سبحانه لكل منهما مطالبه بحسب مقتضى ضرورته إليها ، فالجسم الحي أحوج ما يكون إلى الهواء فالماء فالطعام فالدواء ، وكل ما كانت الحاجة إليه أدعى كان أيسر من غيره ، فالهواء أيسر من الماء ، والماء أيسر من الطعام ، والطعام أيسر من الدواء ، وذلك مثل مطالب الروح ، وهي العبادات المشروعة ، فما كانت الضرورة إليه أبلغ كانت ممارسته أيسر ، ومن هنا كرر وجوب الصلاة في اليوم ، وجعلت أيسر من سائر العبادات كالصيام والزكاة والحج .

حكمة مشروعية الصلاة :

ومعرفة حكمة مشروعية الصلاة موقوفة على إخبار الشارع الحكيم تعالى عنها ، وفي كتاب الله المبين وسنة رسوله ﷺ ما يغنينا عن التخمين في ذلك ، فإذا تأملنا آي الذكر الحكيم وطالعنا مدونات السنة النبوية خرجنا بدليل قاطع على أن الصلاة إنما شرعت لذكر الله تعالى الذي يترتب عليه محق السيئات وتثبيط العزائم عنها ، وتقوية عزائم الخير ، وتواصل قلوب المؤمنين برباط الايمان ، وذلك فيما إذا حافظ عليها العبد وأداها على النهج المشروع ، ومن الآيات الواضحة في ذلك قوله تعالى : ﴿**وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾[1] ، وقوله : ﴿**وأقم الصلاة لذكري**﴾[2] ، وقوله : ﴿**إن الانسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه**

---

١ ـ سورة العنكبوت : الآية «٤٥»

٢ ـ سورة طه : الآية «١٤»

الخير منوعا إلا المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون﴾[1] ، وفي هذه الآيات الأخيرة بيان أن الصلاة بما لها من سلطان روحي وأثر نفسي تأتي على خصال جبلية مذمومة فتجتثها من نفس مَن داوم عليها ، وهي وإن كانت مشتركة مع سائر أعمال البر في ذلك ، كما يشهد به عطف هذه الأعمال عليها فهي أبعد أثرا منها ، بدليل تقديمها عليها والتنويه بها مرة أخرى في نهاية سردها في قوله عز وجل : **﴿والذين هم على صلواتهم يحافظون﴾**[2] ، بل يشير ذلك إلى أنها سور للأعمال الصالحة جميعا . وفي سورة الماعون شاهد على أن التهاون بالصلاة منشأ لأعمال الشر ، ذلك أن الله عز وجل ذكر فيها التكذيب بالدين ودّع اليتيم وعدم الحض على طعام المسكين ، ثم أتبع ذلك قوله : **﴿فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾**[3] ، والسياق يقتضي أن يقول فويل لهم ولكن عدل عن ذلك فأتى بالاسم الظاهر مكان الضمير ، وكان هذا المظهر المصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ، للدلالة على أن السهو عن الصلاة هو باب هذه الموبقات كلها ، ويشهد لذلك العطف بالفاء التي تقتضي ربط ما بعدها بما قبلها ، ورب قائل يقول : إذا كانت الصلاة مشروعة لتزكية النفس ـ حسب ما قلت ـ فما بال كثير من الناس يحافظون عليها في مواقيتها ويؤدونها مع الجماعات كما أمر بها ، ومع ذلك ليس لها أي أثر نفسي عليهم فلا تردعهم عن المنكرات ، ولا تمنعهم من الدنايا ، ولا تبعثهم إلى الصالحات ؟

---

١ ـ سورة المعارج : الآيات «١٩ ـ ٢٣»
٢ ـ سورة المؤمنون : الآية «٩»
٣ ـ سورة الماعون : الآيتان «٤، ٥»

والجواب عن هذا التساؤل أن الصلاة المؤثرة هي الصلاة المؤداة بحسب ما شرعت روحا وشكلا بحيث تشعر القلب عظمة الخالق المعبود وعظم منته وإحاطة علمه وقدرته ، وشدة بطشه ونقمته ، وسعة ثوابه ورحمته ، فيستشعر بها المصلي افتقاره إلى المعبود ، واستغناء المعبود عنه ، وذلك داع إلى تحري مرضاته فيما يصدر عنه فعلا وتركا ، أما الصلاة الخالية من هذه الروح فهي صلاة ميتة بعيدة عن هذه المزايا ، لا يحصل منها أي أثر نفسي أو اجتماعي . وقد أجاد الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده إذ قسم الصلاة إلى عادة وعبادة ، فالعادة هي صلاة أكثر العوام ، فإن أحدهم وهو في طور الرشد والعقل إذا قام يصلي لم تختلف صلاته عنها في طور طفولته عندما كان يحاكي أباه فيها ، والعبادة هي هيكل وروح ، فالهيكل ما شرع من الأقوال والأفعال الظاهرة فيها المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم ، فهي لا تعدو أن تكون بمثابة الجسم الميت الذي لا حراك له ولا جدوى منه ما لم تقترن بروحها ، وروحها الخشوع الذي يوصل القلب والعقل بالله عز وجل[1] .

الخشوع روح الصلاة :

ومن ثم كان الفلاح منوطا بالخشوع كما في قوله تعالى : ﴿قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون﴾ ، وقد نص حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ السالف الذكر على أن الخشوع هو عمودها .

---

١ ـ تفسير المنار جـ ١ ص ٥٨ ، ص ١٢٩ الطبعة الرابعة دار المنار بمصر .

ولكون المحافظة على الصلاة الشرعية المستكملة لأركانها الظاهرة والباطنة هو من أعظم الواجبات الدينية ، تضافرت الأحاديث عن رسول الله ﷺ بالتشنيع والوعيد على من يفرط في أي شيء من واجبات الصلاة ، كأولئك الذين يحولون أبصارهم فيها تارة إلى الميمنة وأخرى إلى الميسرة ، ويرفعون رؤوسهم إلى الأعلى مرة ويطأطئونها أخرى غير مبالين بآداب المناجاة التي يقتضيها المقام واستغناء المناجى وافتقار المناجي ، وأولئك الذين يختلسون منها الركوع والسجود والطمأنينة ، ويبدلون هيآتها ، ومما ورد في ذلك حديث أبي هريرة ، قال : نهاني رسول الله ﷺ عن ثلاث ؛ عن نقرة كنقرة الديك ، وإقعاء كإقعاء الكلب ، والتفات كالتفات الثعلب . وروى أحمد ومسلم وأبو داود عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت : كان رسول الله ﷺ يفتتح الصلاة بالتكبير ، وكان إذا ركع لم يرفع رأسه ولم يصوبه وكان بين ذلك ، وكان إذا رفع رأسه من الركوع لم يسجد حتى يستوي قائما ، وإذا رفع رأسه من السجود لم يسجد حتى يستوي جالسا ، وكان يقول في كل ركعتين التحية ، وكان يفرش رجله اليسرى وينصب رجله اليمنى ، وكان ينهى عن عقب الشيطان ، وكان ينهى أن يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع ، وكان يختتم الصلاة بالتسليم .

وروى الربيع عن أبي عبيدة عن جابر بن زيد عن ابن عباس ـ رضي الله عنهم ـ أنه نهى المصلي أن يقعي في صلاته إقعاء الكلب ، وأن ينقر فيها نقر الديك أو يلتفت فيها التفات الثعلب أو يقعد فيها

قعود القرد . قال الربيع : إقعاء الكلب أن يفرش ذراعيه ولا ينصبهما ، وقعود القرد أن يقعد على عقبيه وينصب قدميه ، قال : ومن فعل شيئا من هذه الوجوه الأربعة فعليه إعادة الصلاة . وروى أحمد والبخاري والنسائي وأبو داود عن عائشة ـ رضي الله تعالى عنها ـ قالت : سألت رسول الله ﷺ عن التلفت في الصلاة ، قال : اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد . وروى الترمذي وصححه عن أنس ـ رضي الله عنه ـ قال : قال رسول الله ﷺ : «إياك والالتفات في الصلاة فإن الالتفات في الصلاة هلكة . .» (الحديث) . وروى أحمد والنسائي وأبو داود عن أبي ذر ـ رضي الله عنه ـ قال : قال رسول الله ﷺ : «لا يزال الله مقبلا على العبد في صلاته ما لم يلتفت فإذا صرف وجهه انصرف عنه» .

وروى الجماعة إلا البخاري عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : «لينتهين أقوام عن رفع رؤوسهم في الصلاة أو لتخطفن أبصارهم» ، وروى من طريقه البخاري أن النبي ﷺ قال : «ما بال أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في الصلاة ـ واشتد ذلك عليه حتى قال ـ لينتَهُنَّ عن ذلك أو لتُخْطَفَنَّ أبصارهم» ، وروى أحمد والشيخان عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن رسول الله ﷺ دخل المسجد ، فدخل رجل فصلى ، ثم جاء فسلم على النبي ﷺ ، فقال : «ارجع فصَلِّ فإنك لم تصل» ، فرجع فصلى كما صلى ، ثم جاء فسلم على النبي ﷺ ، فقال : «ارجع فصل فإنك لم تصل» ، فرجع فصلى كما صلى ، ثم جاء فسلم على النبي ﷺ ، فقال :

«ارجع فصل فإنك لم تصل» ثلاثا ، فقال : والذي بعثك بالحق ما أحسن غيره فعلمني ، فقال : «إذا قمت إلى الصلاة فكبّر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ، ثم اركع حتى تطمئن راكعا ، ثم ارفع حتى تعتدل قائما ، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ، ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ، ثم افعل ذلك في صلاتك كلها» . وروى أحمد عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : «لا ينظر الله إلى صلاة رجل لا يقيم صلبه بين ركوعه وسجوده» ، وروى أحمد وابن ماجة عن علي بن شيبان أن رسول الله ﷺ قال : «لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الركوع والسجود» ، وروى أحمد وأصحاب السنن ، وصححه الترمذي عن أبي مسعود الأنصاري ، قال : قال رسول الله ﷺ : «لا تجزىء صلاة لا يقيم فيها الرجل صلبه في الركوع والسجود» ، وروى أحمد والبخاري عن حذيفة ـ رضي الله عنه ـ أنه رأى رجلا لا يتم ركوعه ولا سجوده ، فلما قضى صلاته دعاه ، فقال له حذيفة : ما صليت ولو مت مت على غير الفطرة التي فطر الله عليها محمدا ﷺ .

صفة الصلاة الصحيحة :

وبالجملة فإن الأدلة متضافرة على أن الصلاة الصحيحة المقبولة عند الله هي الصلاة المصحوبة بالطمأنينة والسكينة ، المقترنة بروحها ومصدر سلطانها ـ وهو الخشوع ـ وبدون ذلك لا يكون لها على النفس سلطان ولا في الحياة أثر ، فإنها تُعد ميتة لا تغني شيئا

ولا تحيي قلبا ، وأذا أردت أن تعرف حقيقة ذلك فأمعن فكرك فيما تقوله في صلاتك مستحضرا معانيه ، مستشعرا عظمة الله المعبود الذي أنت واقف بين يديه ، تجد كل كلمة تلفظ بها دافقة بمعنى حيوي يسري في نفسك كما تسري الروح في جسمك ، وأول ما تنطق به التكبير ، وبه تدخل في صلاتك ، وهو يسكب في نفسك شعورا بأن كل ما في الوجود ـ وإن عظم شأنه وعلا قدره عند الخلق ـ هو صغير حقير بجانب كبرياء الله تعالى وعظمته ، إذ ليس من المعقول أن يقارن بين الخالق والمخلوق ، وبين القديم والحادث ، وبين الباقي والفاني ، فالمخلوق مهما أوتي من قوة أو سلطان فهو نسبي في حدوده لا يوازي شيئا بجانب قوة الله المطلقة ، وسلطانه المهيمن على الوجود ، وإذا استشعرت هذه الحقيقة كان لها أثر نفسي عليك ؛ لأنك إما أن تكون من ذوي القدر والمكانة عند الناس بمنصبك ، أو مالك ، أو جاهك ووجاهتك ، وإما أن تكون من الذين تتجاوزهم الأنظار ولا زنة لك عند الناس لضعفك المادي ، ولضعة قدرك بينهم ، فإن كنت من الصنف الأول ، كان نطقك بتكبير الله عز وجل كافيا في تنبيه قلبك الغافل ، وإيقاظ بصيرتك النائمة بأنك لا مزية لك على غيرك من الناس ، فأنتم جميعا متساوون في الضعف ، والفقر ، والذلة والمسكنة أمام الله ، وليس ما أوتيته ـ مما تظنه أو يظنه غيرك مزية لك وعلوا لقدرك ـ إلا ابتلاء من الله تعالى مالك الملك ذي الطَّول والحول الذي يؤتي الملك من يشاء وينزعه ممن يشاء ، ويهب النعمة من يشاء ، ويسلبها ممن

يشاء ، وله ما آتى وما نزع ، وبيده ما وهب وما سلب ، فيكون لك من ذلك دواء لغرورك ، وكبح لشرورك ، لأنك تستشف بهذا الشعور عيوبك المتنوعة ، سواء ما كان خاصا بك أو كان مشتركا بينك وبين الناس ، وتدرك أنك واحد من العباد المفتقرين إلى الله لا مزية لك بينهم ، ولا فضل لك عليهم إلا بقدر ما تتقي ربك ، وتتقرب إليه بالتذلل والخضوع والخشية والخشوع ، وذلك ينافي ما أنت فيه من الغرور والاستكبار والتطاول على الناس بما ابتلاك الله به .

وإن كنت من الصنف الثاني كان شعورك بما يوحيه التكبير كافيا لأن يرفع من قدرك ، فلا ترضى أن تنزل منزلة المهانة والذلة بين الناس بسبب فقرك أو ضعفك ، فإنهم مثلك ، وكلكم في الضعف سواء ، ولئن كان بعضهم أوتي ما لم تؤته من أسباب القوة ووسائل النعيم في الحياة الدنيا ؛ فإن ذلك لا يعدو أن يكون ظلا زائلا ، وخيالا عابرا ، وإذا أنت تقربت إلى الله بصالح الأعمال ، واستمسكت بعروة التقوى كنت أجدر منهم بالعزة ، وأولى منهم بالكرامة ، وهذا الشعور نفسه كفيل بتحرير نفسك من الذل لغير الله وجعلك تقصر خضوعك على مقام الربوبية ، فما أعظم هذه التربية النفسية للمصلين ، سواء كانوا من الفريق الأول أو الثاني .

وإذا شرعت في التلاوة وافتتحتها بالاستعاذة عملا بقول الله تعالى : **﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان**

الرجيم﴾[1] ، شعرت أنك تلجأ إلى حمى الله المنيع هروبا من الشيطان ووساوسه ومكائده ، وفي ذلك ما يوقظ نفسك لما يريد بك الشيطان من سوء ، وما يقصدك به من إضلال ، فهو عدوك الذي لا ينفك عن الكيد لك ؛ حتى يرديك في الجحيم إن لم يتداركك الله بلطفه ، ويعصمك منه بحوله ، وهذا يقتضي أن لا يكون لجوؤك إلى الله لجوءا قوليا فحسب ، بل لجوءا قلبيا وعمليا بحيث تُستنفَد طاقتك في مقاومة مكائد إبليس بالطاعات التي تؤهلك للدخول في حمى الله ، أما إذا قلت ذلك بلسانك فحسب ، وكان قلبك وجوارحك في قبضة الشيطان ، لم يغنك هذا القول شيئا ، وإنما يكون مثلك مثل الأسير في قبضة عدوه لا يستطيع الانفلات منه ، وهو مع ذلك يدعي بلسانه أنه هارب من ذلك الأسر ، ولاجىء إلى حمى أحد الملوك ، وكيف يكون لمثله اللجوء وقد أحاطت به حبال الأسر ، ومنعته من قصده قيود القهر .

فإذا نطقت بالبسملة استشعرت عظمة الموقف الذي أنت واقفه ، وقدر العمل الذي أنت عامله ، فإنك واقف بين يدي الله ، وعامل باسمه ، ومن شأن ذلك أن يوحي إليك أنه لا اعتداد بشيء ما لم يكن لله تعالى خالصا ، فإذا قلت «الحمد لله رب العالمين» شعرت بفيض من نعم الله تعالى يغمر جوانبك ويملأ وجودك ووجود كل شيء ، فإن كون الحمد محصورا في الله سبحانه دليل على أنه مصدر كل نعمة ، وهذا داع إلى قطع حبال التعلق بغيره تعالى ؛

---

١ - سورة النحل : الآية (٩٨)

لأجل تحقيق منفعة أو دفع مضرة ، ويؤكد ذلك وصفه بأنه رب العالمين ، فهو مشعر بخضوع كل ما في الوجود لعزه وسلطانه ، وافتقار كل كائن إلى فضله وإحسانه ، فما من ذرة في الكون إلا وهي واقعة تحت حيطة قدرته ، معلنة بلسان حالها افتقارها إلى فضله ومنته ، وشعورك بذلك يقوي صلتك به تعالى بحيث لا ترى غيره أهلا لأن يرجى أو يتقى ، كما يستدعي أن تكون في أحوالك المتقلبة ، وتصرفاتك المتنوعة تتحرى مرضاته ، وتجانب سخطه ، ولا ريب أن قلبك ـ في مثل هذا الموقف الذي تتجلى فيه آيات توحيده تعالى ، وتشاهد شواهد عظمته وجلاله ـ تغمره الدهشة وتمتلكه الهيبة ، غير أنك إذا قلت «الرحمن الرحيم» أحسست بالسكينة تسري في نفسك ، وتمتزج بدهشتك ، وبالطمأنينة تزاحم الهيبة في قلبك ، فتتعادل فيه كفتا الخوف والرجاء ، لأنك تستشعر أن ربوبيته تعالى ـ مع جلاله الباهر وسلطانه القاهر ـ هي ربوبية رحمة وإنعام وفضل وإحسان ، ويقوي هذا التعادل إذا ما قلت : «مالك يوم الدين» واستشعرت خطورة ذلك الموقف الذي تَمْثُل فيه بين يدي رب العالمين ، وقد تجردت من كل ما خولته في الدنيا ، وقطعت جميع علائقك بأحبابك ونصرائك فيها ، لتعرض عليك أعمالك السيئة والحسنة فلا يخفى منها خافية ، وأنت بين الجنة والنار ، أولاهما عن يمينك والثانية عن شمالك ، لا تدري إلى أيهما منقلبك والله بك محيط لا مهرب لك عنه ، ولا نصير لك دونه ، وفي شعورك بهذا تقوية لعزائم الخير في نفسك ، وكبح لعزائم الشر التي يمليها عليك هواك .

فإذا قلت «إياك نعبد وإياك نستعين» ، أحسست بتضاعف الهيبة ، لأنك انتقلت إلى خطاب الله تعالى خطاب الحاضر ، ومضمون الخطاب نفسه يستلزم منتهى الخضوع والوصول إلى أقصى حد في التواضع ، لأن معنى خطابك تقديم عبادتك إليه تعالى وهو غني عنك وعنها ، وإنما هي وظيفتك التي لأجلها خلقك ، ورفع قدرك بما بسط لك من نعمه وسخر لك من خلقه ، فقيامك بها إنما هو شرف لنفسك ومنفعته عائدة إليك .

وهذا الخطاب منك يقتضي عدة أمور ، منها : صدق المقال ، وإخلاص السريرة ، وتعظيم المقام ، والاستمرار على الخضوع المطلق للمعبود ، وطاعته الدائبة ، والعطف والرحمة بعباده . فإن الله علمك في هذا الخطاب أن تشرك نفسك مع غيرك من عباده العابدين ، ولم يعلمك أن تخاطبه بصيغة فردية ، التي تقتضي استقلالك عنهم ، وفي هذا ما يقتضي وحدة الأمة المؤمنة القائمة بعبادة ربها ، وحدة عامة في الشعور والإحساس ، وفي القول والعمل ، وفي المبادىء والأهداف ، وفي الآلام والآمال . فإذا قلت : «وإياك نستعين» شعرت بقيمتك عند خالقك ، إذ لم يجعل بينك وبينه وسائط تستعين بها في طلب محبوب أو اتقاء مخوف ، كما أنه لم يجعل بينك وبينه وسائط تعبدها دونه ، فالعبادة والاستعانة خاصتان به تعالى وذلك فيما لم يجعل الله التعاون فيه بين الناس من سنن كونهم ونواميس حياتهم ـ كما تقدم تفصيله في تفسير الفاتحة الشريفة ـ وفي شعورك بهذا تخليص لك من التشبث بالأوهام ،

كالضراعة إلى الموتى في القبور ، أو إلى الأشجار والأحجار ، أو العيون والأنهار ، أو الجن والشياطين ، في طلب فكاك من معضلة أو وصول إلى هدف . فإذا قلت : «إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين» ، شعرت أنك أمام طريقين :

طريق الهداية والاستقامة المؤدي إلى نعمة الله تعالى بالتوفيق والفوز بالرضوان ، وهو الذي وفق الله لسلوكه عباده الصالحين من النبيين والصدِّيقين والشهداء والصالحين وحسُن أولئك رفيقا .

وطريق الضلال والانحراف المؤدي إلى غضب الله وعقوبته ، وتتشعب منه مسالك لا تحصى كلها ملتوية مطموسة المعالم ، وهو طريق الفريق الآخر الذي نكب عن صراط الحق ، وتعرض لغضب الخالق سبحانه .

وفي هذا الشعور ما يدعو إلى التبَصر في مسالك الحياة والدؤوب على اتباع الحق ، واجتناب الباطل ، ويدعو إلى الترابط المديد بين أهل الحق ، أسلافهم وأخلافهم ، فلا تخرج أجيالهم عن كونها حلقات متواصلة في سلسلة واحدة .

وهكذا شأن الخاشع في صلاته في كل ما يتلوه من القرآن وما يكرره من تكبير وتسبيح وتعظيم ، وجميع حركاته من قيام وقعود وركوع وسجود .

فإذا أدى صلاته على هذا النحو خرج منها طاهر الروح ، زكي النفس ، نقي الوجدان ، مرهف الحس ، مهذب الأخلاق .

فإذا خاض من بعد غمار الحياة وكاد يتلوث من جديد بدخانها وغبارها ، عاد إلى هذا المعين الفياض فارتمى فيه وتطهر من أوضاره وتخلص من أكداره ، وهكذا تتكرر العملية في اليوم والليلة خمس مرات ، فضلا عن الرواتب والنوافل .

وقد صور رسول الله ﷺ هذا الأثر النفسي للصلاة وتطهيرها باطن الانسان من الأرجاس المعنوية في صورة المحسوس المألوف - وهو الطهارة الحسية - حيث قال ﷺ : «أرأيتم لو أن على باب أحدكم نهرا جاريا غمرا ينغمس فيه كل يوم وليلة خمس مرات أيبقى من درنه شيء ؟ قالوا : لا يا رسول الله ، قال : فذلك مثل الصلوات الخمس» ، وهو مثل أراد به ﷺ إفهام العقول وتقريب المعاني ، فإن النفس آلَفُ للمحسوس وأدرك لحقيقته ، وإلا فشتان بين نقاء الظاهر ونقاء الباطن ، وطهارة الجسم وطهارة الروح .

معنى الإقامة ومغزاه :

والذي يلاحظ أن الأمر بالصلاة في القرآن لم يأت بلفظ صلوا ، وكذلك الثناء لم يكن للمصلين من غير اقتران بذكر إقامة الصلاة ، أو المحافظة والمداومة عليها ، بل نجد أن الأمر أكثر ما يكون بإقامة الصلاة ، وقد يأتي بلفظ المحافظة عليها كما في قوله عز

من قائل : ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى . .﴾[1] ، وكذلك الثناء يختص بالمقيمي الصلاة والمحافظين عليها ، والمراد بكل من إقامة الصلاة والمحافظة عليها ؛ الإتيان بها مستكملة جميع أركانها وهيئاتها وآدابها الظاهرة والباطنة ، بل مدلولهما الحقيقي توفية الصلاة حقها والقيام بكل لوازمها . والدليل على أن ذلك هو المراد بالإقامة قوله تعالى : ﴿يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل﴾[2] أي حتى توفوهما حقهما من العلم والعمل ، وقوله تعالى : ﴿ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم﴾[3] ، وفي هذا ما يكفي دليلا على أن الصلاة التي أُمر بها الناس ، والتي أثنى الله بها على عباده المؤمنين ؛ هي الصلاة التامة الأركان ، المستوفية الشروط ، المعتدلة الهيئات ، الممتزجة بروحها وهي الخشوع .

وذكر أئمة التفسير وجوها في معنى الإقامة غايتها واحدة ، وإن اختلفت ألفاظها باختلاف أنظار قائليها .

أحدها : أن المراد بها الإتيان بها مستوية ، كالجسم القائم الذي لا انحناء فيه .

ثانيها : أنها بمعنى المداومة عليها ؛ من قولهم قام على الشيء إذا داوم عليه ، واستدل له بقوله تعالى : ﴿الذين هم على صلاتهم دائمون﴾[4] ، وقوله : ﴿والذين هم على صلواتهم يحافظون﴾[5] .

---

١ - سورة البقرة : الآية ٢٣٨.
٢ - سورة المائدة : الآية ٦٨.
٣ - سورة المائدة : الآية ٦٦.
٤ - سورة المعارج : الآية ٢٣.
٥ - سورة المؤمنون : الآية ٩.

ثالثها : أنها مأخوذة من إقامة السوق ؛ إذا أعد لها الإعداد التام ، حتى تصير رائجة الزبائن ؛ لأنها بالمحافظة التامة عليها تكون كالبضاعة النافقة التي تتجه إليها الأنظار ويتنافس فيها التجار ، بخلاف ما إذا أهملت ، ومنه قول الشاعر :

وإذا يقال أتيتم لم يبرحوا حتى تقيم الخيل سوق طعان

وقول آخر :

أقامت غزالة سوق الطعان لأهل العراقَين حولا قميطا

وقول غيره :

أقمنا لأهل العراقين سوق الضـ ـراب فخاسوا وولوا جميعا

رابعها : أن إقامتها عبارة عن استجماع الهمة وتحريك العزيمة لأدائها ؛ من قولهم قام بالشيء إذا اشتدت به همته ، وبالغ بالعناية بإتمامه ، ويقال في الضد : قعد عن الشيء أو نام عنه ، إذا استخف به ، ولم يتمم لوازمه ، ومن المعلوم أن القيام في العمل لا يكون إلا لداعي الاهتمام به ، كقيام الخطيب في خطبته فإنه دليل على اهتمامه بما يتحدث به وحرصه على وصوله إلى مسامع الحاضرين ، وولوجه إلى أذهانهم ، وامتزاجه بأفهامهم ، وكذلك قيام الصانع في صنعته ، وهكذا ، ويدل كذلك على صعوبة ما يمارسه القائم من

القول أو العمل .

وثَم وجه آخر ؛ وهو أن ذكر الإقامة جاء تنويها بالقيام في الصلاة ، لأنه ركن من أركانها ، وجزء مهم من أعمالها ، ولاحظ عليه قطب الأئمة ـ رحمه الله ـ في الهيميان بأن الجزء الذي يذكر عن الكل يلزم أن يكون جزءا مهما ، وكل من الركوع والسجود أدل على الخضوع وأقرب إلى الخشوع من القيام ، فكيف يذكر دونهما مع قصد الصلاة نفسها ، وأجاب عن هذه الملاحظة بأن للقيام في الصلاة أهمية لا تقل عن أهمية الركوع والسجود ، لأنه يدل على غاية الامتثال ومنتهى التذلل . ومثله فيها مثل ما يكون من المحكومين أمام الحاكمين ، والمرؤوسين أمام الرؤساء ، ومن هنا أمر الله تعالى بالقيام بين يديه في قوله : ﴿وقوموا لله قانتين﴾[1] وذلك في الصلاة قطعا .

وما ذكرته أولا من تفسير إقام الصلاة معناه محكي عن بعض السلف ، فقد أخرج ابن جرير عن عكرمة وسعيد بن جبير عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال : المراد «بيقيمون الصلاة» أنهم يقيمونها بفروضها ، وروي عنه من طريق الضحاك أنه قال : إقام الصلاة تمام الركوع والسجود والتلاوة والخشوع ، والإقبال عليها فيها ، وأخرج عبد بن حميد عن قتادة : أن إقامة الصلاة المحافظة على مواقيتها ووضوئها وركوعها وسجودها ، ولا يعد هذا اختلافا بينهم لأنه ناشىء عن اختلاف مقامات السؤال بحسب

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «٢٣٨»

أنظار المجيبين إلى أحوال السائلين ، أو إلى الظروف الملابسة لسؤالهم ، وقد تقدم أن مثل هذا لا يعد خلافا .

وأكثر المفسرين على أن المراد بالصلاة هنا الصلوات المفروضة لأنها هي التي يتوقف عليها الفلاح ، كما في حديث الأعرابي : «أفلح إن صدق» ، ونسب ذلك ابن جرير إلى الضحاك ، ونسب أيضا إلى ابن عباس - رضي الله عنهما - ولا مانع من دخول صلاة النفل فيها تبعا ، نظرا إلى أن من صفات المتقين المسابقة إلى كل ما يقربهم إلى الله كما هو شأنهم ، وكما يدل عليه وصفهم في القرآن .

معنى الصلاة لغة واصطلاحا :

وأصل الصلاة عند العرب الدعاء ، ومنه قول الشاعر :

تقول بنتي وقد قربت مرتحلا   يا رب جنب أبي الأوصاب والوجعا
عليك مثل الذي صليت فاغتمضي   نوما فإن لجنب المرء مضطجعا

وقول غيره :

وقابلها الريح في دنها   وصلى على دنها وارتسم

وقول الأعشى :

لها حارس لا يبرح الدهر بيتها   وإن ذبحت صلى عليها وزمزما

ويرى ابن جرير أن الصلاة نقلت من هذا المعنى اللغوي إلى معناها الشرعي - وهو العبادة المخصوصة المفتتحة بالتكبير المختتمة

بالتسليم ، المشتملة على القيام والقعود والركوع والسجود مع التلاوة والتسبيح والتعظيم - لأن المصلي متعرض لاستنجاح طلبته من ثواب الله لعمله مع ما يسأل ربه فيها من حاجاته ؛ تعرض الداعي بدعائه ربه لاستنجاح حاجاته وسؤله[1] .

وذهب بعض المفسرين إلى أنها مأخوذة من اللزوم من قولهم : صليَ النار . ومنه قوله تعالى : ﴿تصلى نارا حامية﴾[2] وذلك لأن المصلي يلازم العبادة حسب ما أمره الله ، وقيل : هي مأخوذة من تصلية العود بالنار لأجل تقويمه وتليينه ، لأن المصلي يقوِّم نفسه بخشوعه وخضوعه في الصلاة ، وذهب الزمخشري إلى أنه مأخوذ من الصلا وهو عرق في الظهر يفترق عند عجم الذنب فيكتنف جانباه الوركين ، ويسميان الصلوين ، وهذا لأن المصلي يحرك صلويه في ركوعه وسجوده ، وتابعه على رأيه جم غفير ، غير أن الفخر الرازي بالغ في انتقاد قول الزمخشري ، مدعيا أن كلامه يفضي إلى طعن عظيم في كون القرآن حجة ، وذلك لأن لفظ الصلاة من أعظم الألفاظ شهرة ، وأكثرها دورانا على ألسنة المسلمين ، واشتقاقه من تحريك الصلوين من أبعد الأشياء عن الاشتهار فيما بين أهل النقل ، ولو جوز أن يكون ذلك أصل مسمى الصلاة ، ثم خفي واندرس حتى صار لا يعرف إلا عند الآحاد ، لكان مثله جائزا في سائر الألفاظ ، ولو جوز مثل ذلك لما جاز القطع بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما يتبادر إلى الأذهان من المعاني ، لاحتمال أنها كانت في

---

١ - تفسير ابن جرير جـ ١ ص ٨١ ط دار الباز .

٢ - سورة الغاشية : الآية «٤»

زمن الرسول ذات معان أخر ، وهي المرادة منها ، ولما بطل ذلك بالإجماع بطل الاشتقاق الذي ادعاه الزمخشري [1] .

وتعقبه ابن عاشور بأنه لا مانع من أن يكون لفظُ المشهور منقولا من معنى خفي لأن العبرة في الشيوع بالاستعمال ، وأما الاشتقاق فبحث علمي ، وعضد ذلك بقول البيضاوي واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني مع عدم اشتهاره في الأول لا يقدح في نقله منه وأيد ابن عاشور قول الزمخشري بأن الصلاة مأخوذة من الصلا بما معناه أن كتابة الصلاة في المصاحف بالواو تشير إلى اشتقاقها من الصلا ، إذ لو لم تقصد الاشارة إلى ذلك لما كان وجه لكتابته بالواو ، وإنما ذلك نظير صنيعهم في كتابة الزكاة والربا والحياة بالواو إشارة إلى أصلها ، وانتقد ابن عاشور توجيه الزمخشري في كشافه كتابتها بالواو بأنها واردة على لفظ المفخم ، أي لغة تفخيم اللام من حيث لم يصنع مثل ذلك في غيرها من اللامات المفخمة[2] .

وقيل : هي مأخوذة من المصلي في حلبة السباق ، وهو يأتي بعد المجلي ، وقد روعي في هذا الأخذ مجيئها تالية للركن الأول من أركان الاسلام ، والمجلي هو الأول من الخيل في حلبة السباق ، والمصلي الذي يليه ، لأنه يأتي ورأسه بين صلوي سابقه .

ولا يتبادر من هذه الآراء إلا الأول وهو أنها مأخوذة من الصلاة التي هي الدعاء ، لأن كلا من الداعي والمصلي لاجىء إلى الله عز

---

١ - التفسير الكبير حـ ٢ ص ٢٩ ط ٢

٢ - التحرير والتنوير حـ ١ ص ٢٣٣ ، ٢٣٤ الدار التونسية للنشر .

وجل ، راح منه الفوز بالمطلوب والوصول إلى المحبوب ، وأرى أن سائر الأقوال لا تخلو من تكلف ، وإذا كانت كتابة الصلاة في المصاحف بالواو تشير - حسبما يقول ابن عاشور - إلى أصل اشتقاقها فإن هذا لا يدل على صحة هذا الاشتقاق بحيث لا ينازع فيه ، فإن الكتابة لا تعدو أن تكون اصطلاحا ناشئا عن اجتهاد بعض السابقين ، وقد تابعهم عليه من جاء بعدهم ، وذلك لا يقتضي أن ما اصطلحوا عليه حجة قاطعة في بيان أصول الاشتقاق ، ولو كان الأمر كذلك لاتفقت كلمة مفسري السلف على ما تقتضيه هذه الاشارة المزعومة من أن الصلاة من الصلا ، وقد علمت مما تقدم أن آراءهم تخالف ذلك ، ولعل الزمخشري لم يسبق إلى المذهب الذي اختاره ، فكيف يكون أمر اصطلحوا عليه دليلا على خلاف ما ذهبوا إليه ؟

وقد أجاد الأستاذ الإمام في قوله : الصلاة إظهار الحاجة والافتقار إلى المعبود بالقول أو العمل ، وهو المراد بقولهم : الصلاة معناها الدعاء ، لأن إظهار الحاجة إلى العظيم الكريم ولو بالفعل فقط ، التماس للحاجة واستدرار للنعمة أو طلب لدفع النقمة ، أرأيتم أولئك الذين يقفون بين أيدي الملوك ناكسي رؤوسهم حاني ظهورهم ، وتارة يقعون على أقدامهم يقبلونها ، أليس الباعث على هذا العمل إما خوف من عقوبة يطلبون به دفعها وإما حذر على نعمة يتقون سلبها ورفعها فيلتمسون بقاءها ويرجون زيادتها ونماءها ؟ هذه الصلاة كانت توجد عند بعض الجاهليين وهم الذين كانوا يعرفون

بالحنيفيين والحنفاء ، وعند بعض أهل الكتاب ـ ثم قال ـ والصلاة بالمعنى الذي ذكرناه قد ظهر في الإسلام في أفضل أشكاله ، وهو تلك الصلاة التي فرضها الله على المسلمين ، فإن هذه الأقوال والأفعال المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم على النحو الذي جاءت به السنة المتواترة من أفضل ما يعبر به عن الإحساس بالحاجة إلى المعبود ، وشعور الأنفس بعظمته لو أقامها المصلون وأتوا بها على وجهها[1] .

ومما ذكره تتضح لك المناسبة بين الصلاة التي هي الدعاء والصلاة التي هي العبادة المعروفة ، ولذلك أطلق عليها اسمها .

والصلاة مصدر صلًّى ، والأصل في نحوه مما جاء على وزن (فعَّل) وهو معتل اللام أن يكون مصدره على وزن تفعلة ، كزكّى تزكية ، ونمى تنمية ، ولكن خولف هذا الأصل هنا لئلا تلتبس هذه العبادة المقدسة بالتصلية بالنار إن جاءت على لفظها ، حتى أن بعض كبراء أئمة اللغة زعم أنه لم يستعمل في كلام العرب لفظ التصلية بمعنى الصلاة ، وليس كذلك ، فقد نقل بعضهم استعماله بهذا المعنى وهو نادر ، ومنه قول الشاعر :

تركت القيان وعزف القيان وأدمنت تصلية وابتهالا

وفي نقل الصلاة وأمثالها من الحقائق الشرعية عن أصولها اللغوية مجال واسع لمناقشات علماء أصول الفقه وغيرهم ، فمن أراد الاطلاع على ذلك فليرجع إلى الكتب الخاصة بهذه الفنون .

---

١ ـ المنار جـ ١ ص ١٢٨ ط ٤ .

الإنفاق ركيزة من ركائز الإيمان :

وبعد تثنية وصف المتقين بإقام الصلاة ثلّث بالإنفاق من رزق الله ، وقد تتابعت هذه الصفات حسب أهميتها وترتبها الواقعي ، فالايمان بالغيب - كما سبق - هو القاعدة الأساسية التي تقوم عليها الأعمال الصالحة وتنبثق منها الفضائل ، وهو صفة لازمة للمتقين لا تنفك عنهم في جميع الأحوال ، والصلاة هي إمام الأعمال البدنية ، وأقواها في تهذيب النفس وتقويم السلوك ، وأجداها في إمداد العقيدة لما فيها من التذكير بالله وسلطانه وإحسانه - كما تقدم تفصيله - وهي أكثر الوظائف اليومية للمسلم تكررا .

والإنفاق من رزق الله هو الركن المالي الاجتماعي من أركان هذا الدين ، وبه يتم تماسك المجتمع وترابط الأمة ، لأن الله تعالى اقتضت حكمته أن لا يستقل أحد من الناس بمصالحه الحيوية ، مهما أوتي من بسطة في الجسم وسعة في الرزق ونبوغ في التفكير ، وبالانفاق من رزق الله من عباده الأغنياء على إخوانهم الفقراء يحصل بينهم التعاون الذي يترتب عليه التعايش السلمي والاستقرار النفسي والاجتماعي ، وقبل حديثي عن الانفاق يحسن أن أتحدث عن الرزق من حيث مفهومه اللغوي والديني .

معنى الرزق لغة واصطلاحا :

الرزق مأخوذ من رزق يرزق رَزْقا - بالفتح - إذا أعطى ، وهو

بالكسر إسم للشيء الذي يرزق ويحصل به الانتفاع ، وقيل : هو مصدر أيضا وهو عند أهل اللغة بمعنى النصيب أو الحظ كما في قوله تعالى : ﴿وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون . .﴾[1] أي حظكم التكذيب ، وروى ابن السكيت عن أزد شنؤه أنه بمعنى الشكر وحمل عليه الآية ، وروي عن بعضهم أن الرزق كل شيء يؤكل أو يستعمل .

وأبطله الفخر نظرا إلى أن الله أمر عباده أن ينفقوا مما رزقهم في قوله : ﴿أنفقوا مما رزقناكم﴾[2] فلو كان الرزق هو المأكول لما أمكن إنفاقه ، وحكى الفخر عن جماعة بأن الرزق هو ما يُملّك ، وأبطله أيضا لجواز أن يقول الانسان اللهم ارزقني ولدا صالحا ، وامرأة صالحة ، وعقلا يسوسني إلى الخير ، مع أنه ليس من المعقول أن يملك أحد عقله ، كما أنه ليس من المشروع أن يملك ولده أو امرأته .

وفيما قاله نظر ، لأن من الظاهر أن المراد من قول القائل أن الرزق هو ما يؤكل ويستعمل ، ما جرت العادة بأكله واستعماله ، ولا يلزم أن يكون المرزوق هو الذي يأكله أو يستعمله ، وإنما يكفي في اعتباره مرزوقا إياه ؛ تمكنه من أكله أو استعماله .

وقول القائل اللهم ارزقني ولدا صالحا أو امرأة صالحة أو عقلا أعيش به ، لا ينافي أن يكون المرزوق مالكا لرزقه ، لأن الملك إما أن يكون ملك عين ، أو ملك منفعة ، ولا يشك أحد أن الانسان مالك

---

١ - سورة الواقعة : الآية «٨٢»
٢ - سورة البقرة : الآية «٢٥٤»

للمنفعة التي تحصل له من ولده أو امرأته أو عقله .

نعم يصح أن يعترض بجواز ما ذكره على القول السابق ، واختلف علماء الشرع في تعريف الرزق ، فقال أبو الحسين البصري : هو تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء ، والحظر على غيره أن يمنعه من الانتفاع به .

وذهب بعض الأشاعرة إلى أنه ؛ ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به ، سواء كان حلالا أو حراما من المطعومات أو المشروبات أو الملبوسات أو غير ذلك .

وقيل : هو اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان ليتغذى به ، وعلى هذا فالرزق قاصر على ما يطعم دون سائر المنافع .

والأقرب شمول الرزق لكل ما ينتفع به ، بدليل جواز قول القائل : اللهم ارزقني ولدا صالحا أو امرأة صالحة أو مسكنا واسعا . وحصر الرزق في المطعومات مما لم يقم عليه دليل ، بل الدليل قائم على خلافه ، فإن الله قال في قارون : ﴿**وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة**﴾[1] ثم حكى الحوار الذي كان في شأنه بين الذين أوتوا العلم والذين يريدون الحياة الدنيا ، وقفى ذلك حكاية قولهم بعد هلاكه : ﴿**وَيْكَأَنَّ الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر**﴾[2] وهم يشيرون بذلك إلى ما أوتيه قارون من

---

١ ـ سورة القصص : الآية «٧٦»
٢ ـ سورة القصص : الآية «٨٢»

الكنوز .

وعندما ذكر الله تعالى أحكام المواريث في سورة النساء قال : ﴿**وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه**﴾[1] مع أن المقسوم لا يلزم أن يكون مما يتغذى به . وقال تعالى : ﴿**لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله**﴾[2] ، والنفقة غير محصورة في صنوف الأغذية ، وقال تعالى : ﴿**الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر**﴾[3] ، وقال : ﴿**ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض**﴾[4] ومن الظاهر أن البسط لا يكون في المطعومات وحدها .

وظاهر كلام ابن عاشور أن الرزق مخصوص بالإنسان دون غيره من أنواع الحيوان ، ويتضح ذلك من تعريفه للرزق حيث قال :

والرزق ما يناله الإنسان من موجودات هذا العالم التي يسد بها ضروراته ، وحاجاته ، وينال بها ملائمه . وقد زاد ذلك وضوحا قوله من بعد : وأما إطلاقه على ما يتناوله الحيوان من المرعى والماء ، فهو على المجاز كما في قوله تعالى : ﴿**وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها**﴾[5] وقوله : ﴿**وجد عندها رزقا**﴾[6] وقوله : ﴿**لا يأتيكما طعام ترزقانه**﴾[7] .

---

١ - سورة النساء : الآية «٨»
٢ - سورة الطلاق : الآية «٧»
٣ - سورة الرعد : الآية «٢٦»
٤ - سورة الشورى : الآية «٢٧»
٥ - سورة هود : الآية «٦»
٦ - سورة آل عمران : الآية «٣٧»
٧ - سورة يوسف : الآية «٣٧» . التنوير والتحرير حـ ١ ص ٢٣٤ ، ص ٢٣٥ الدار التونسية للنشر .

وإن تعجب فعجب إدراجه الآيتين الأخيرتين فيما مثل له من إطلاق الرزق ـ مجازا حسب قوله ـ على غير ما أوتيه الجنس البشري ، فإن الضمير في قوله تعالى : ﴿**وجد عندها رزقا**﴾ عائد إلى مريم ـ عليها السلام ـ والخطاب في قوله : ﴿**لا يأتيكما طعام ترزقانه**﴾ إنما هو لصاحبي السجن اللذين دخلاه مع يوسف الصديق ـ عليه السلام ـ ، والجميع من الجنس البشري .

ونحن لا نسلم لهذه المجازية التي يدعيها في هاتين الآيتين وفيما قبلهما ، فإن حمل الألفاظ على المجاز لا يكون إلا مع القرائن الصارفة لها عن حقائقها . وإذا عرفت أن الغاية من الرزق هي المنفعة أدركت أن الحيوان مرزوق حقيقة لأنه ينتفع برزقه ، على أن قوله سبحانه : ﴿**وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها**﴾ ، يدخل في عموم مدلوله الإنسان ؛ لصدق مفهوم الدابة لغة على كل ما يدب على الأرض ، وإذا كان إطلاق الرزق على منافع الانسان حقيقة وعلى منافع الحيوان مجازا ، لزم أن يكون لفظه في الآية حقيقة ومجازا في آن واحد ، وهو مردود عند أهل التحقيق ، ويؤكد أن الرزق ليس من اختصاص الإنسان قوله تعالى : ﴿**وكأيِّن من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها وإياكم**﴾[1] .

ومذهبنا ومذهب الأشاعرة وجمهور الأمة أن الرزق يشمل الحلال والحرام ، كما تقدم ذكره في التعريف المنسوب إلى بعض الأشاعرة ، وهذا لأن الحل والحرمة إنما هما بالنظر إلى العبد المرزوق

---

١ ـ سورة العنكبوت : الآية ٦٠.

لا إلى الرب الرازق ، وخالفهم المعتزلة ؛ فزعموا أن الرزق لا يكون إلا حلالا محضا ، وهو مبني على قاعدتهم في وجوب مراعاة الصلاحية والأصلحية على الله ـ تعالى الله عن ذلك ـ ولعل ابتناء قولهم هذا على هذه القاعدة الفاسدة هو الذي شجع خصومهم على التشنيع عليهم في هذه المسألة .

ورأي الامام ابن أبي نبهان ـ رحمهما الله ـ أنها ليست من مسائل الأصول ، فلا تشنيع عنده على المخالف فيها ، والظاهر أنه لم يلتفت إلى تلك القاعدة التي قامت عليها ، واحتجت المعتزلة لقولها بدلائل من الكتاب والسنة ، ومدلول الكلمة نفسها .

أما الكتاب فقد استدلوا منه بقوله تعالى : ﴿**ومما رزقناهم ينفقون**﴾ وهو مدح لعباده المتقين بإنفاقهم من رزقه ، وهو لا يمدحهم بإنفاق الحرام ، وبقوله عز وعلا : ﴿**أنفقوا مما رزقناكم**) ولا يأمر بالإنفاق من الحرام ، وبقوله سبحانه : ﴿**قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون**﴾[1] .

وأما السنة فقد استدلوا بما أخرجه ابن ماجة وأبو نعيم والديلمي من حديث صفوان ابن أمية ، قال : جاء عمرو بن قرة فقال : يا رسول الله ؛ إن الله قد كتب عليّ الشقوة فلا أراني أرزق إلا من دفي بكفي ، فأذن لي في الغناء من غير فاحشة ، فقال ﷺ :

---

١ - سورة يونس : الآية «٥٩»

«لا إذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أي عدو الله ، لقد رزقك الله تعالى رزقا حلالا طيبا فاخترت ما حرم الله تعالى عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله» .

وأما مدلول الكلمة فمن حيث إن الله عز وجل منع عباده من الحرام وتوعدهم عليه وأمر بزجرهم عنه ، لا يصح أن يقال إنه رزقهم إياه كما لا يقال رزق السلطان جنده مالا وقد منعهم من أخذه ، وأجيب عن تمسكهم بالآيات بأن الاسم قد يخص ببعض أفراد مدلولاته في الاستعمال لأجل التنويه والتشريف كما في قوله تعالى : ﴿**إن عبادي ليس لك عليهم سلطان**﴾[1] ، وقوله : ﴿**عينا يشرب بها عباد الله**﴾[2] ، فقد خص لفظ العباد في الآيتين بالمتقين ، وإن كان بحسب مدلوله يشمل المتقين والفجار فإن الكل عباده عز وجل ، وإنما خص بالمتقين في الآيتين تشريفا لهم وتنويها بقدرهم ، وكذلك إطلاق الرزق في الآيات التي تعلق بها المعتزلة على الحلال وحده ، إنما هو من هذا الباب ومنه قول الداعي : يا خالق العرش والكرسي والشمس والقمر ، دون يا خالق الخنازير والكلاب ، مع أن الكل من خلقه تعالى . وأما الحديث فهو أدل على خلاف ما ذهبوا إليه ، لأن قوله ﷺ : «فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه» دليل على دخول الحرام في ضمن الرزق . وأجيب عما استدلوا به من مدلول الكلمة اللغوي بأن المفاهيم اللغوية لا تخضع للمقاييس العقلية ، فلا دخل لأدلة العقل في التسميات .

---

١ ـ سورة الحجر : الآية «٤٢»

٢ ـ سورة الانسان : الآية «٦»

هذا وقد استدل أصحابنا والجمهور لما ذهبوا إليه بقوله عز وجل : ﴿**وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها**﴾ . مع تصور إمكان أن يعيش الانسان على الحرام طيلة حياته ، وذلك بأن ينشأ طفلا مع اللصوص وقطاع الطرق يطعمونه مما ينهبون ، حتى إذا بلغ الحُلم ودخل في دور التكليف صنع صنيعهم وعاش عيشتهم إلى أن لقي الله فإنه يلزم على مذهب المعتزلة أن يكون مثل هذا لم يصب من رزق الله شيئا ، وهو مما تبطله الآية .

ويرى الإمام الألوسي أن هذا الاستدلال ليس بشيء ، وأن للمعتزلة أن ينفكوا عن هذا اللزوم باعتبار أن الرزق غير قاصر على الغذاء ، بل يشمله ويشمل غيره من المنافع الجسدية والروحية ، مع استحالة أن يعيش الانسان من غير أن يصيب منفعة محللة منذ ولادته إلى موته ، لا مصّة ثدي ولا رشفة ماء ولا نسمة هواء ، ولا نظرة سارة ولا وصولا إلى بغية ، ولو قدر وقوع ذلك لساغ أن يقال إن ذلك مباح في حقه لقوله تعالى : ﴿**فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه**﴾[1] .

وللمعتزلة أن يعترضوا غيرهم بمن عاش يوما ثم مات قبل أن يتناول حلالا أو حراما وما يتوجه إليهم من جواب يمكنهم أن يجيبوا به أيضا على أن الآية الكريمة لا تدل على أن الله يوصل إلى كل أحد ما ينتفع به ، فإن الواقع يدل على خلافه ، بل تدل على أنه عز وجل يسوق الرزق ويمكن من الانتفاع به ، فإذا حصل إعراض من أحد

---

١ - سورة البقرة : الآية «١٧٣»

عن الحلال إلى الحرام ، لم يكن ذلك قادحا في تحقق كون الله رازقا له ، ولقائل أن يقول إن معنى الآية ما من دابة متصفة بالمرزوقية ، فلا تدخل مادة النقض ليضر خروجها ، كما أن قول القائل كل دابة تذبح بالسكين ؛ لا يقتضي شمول السمك لعدم اتصافه بالمذبوحية[1] .

ولأجل هذه الايرادات التي تتجه إلى استدلال الجمهور ؛ اختار الألوسي أن يكون الاستدلال بالاجماع المنعقد قبل ظهور المعتزلة وخلافهم على أن آكل الحرام طول عمره مرزوق طول عمره ذلك الحرام ، وأنت تدري أن الإجماع يحتاج إلى ثبوت النقل بصحة وقوعه ، والظاهر أن هذه المسألة لم تُثَرْ عند السلف إلا بعد ظهور المعتزلة بجدلهم الكلامي ، فدعوى الاجماع غير مسلمة فيها ، ولأجل قوة أدلة الفريقين أجنح إلى ما رآه الإمام ابن أبي نبهان من أنها مسألة فرعية يسوغ فيها الاجتهاد ، وإنما عُدَّت عند الأكثرين من الأصول لملاحظة القواعد الاعتزالية التي يمكن بناؤها عليها ، كالقول بوجوب مراعاة الصلاحية والأصلحية على الله - كما تقدم - والقول بالتحسين والتقبيح العقليين . ولولا ملاحظة هاتين القاعدتين الفاسدتين ؛ واحتمال بناء المعتزلة مذهبهم في هذه المسألة عليهما ، لما اعتبرت هذا الخلاف إلا لفظيا .

على أننا نجد من وافق المعتزلة فيها من غيرهم ؛ كالجصاص صاحب كتاب أحكام القرآن .

---

١ - روح المعاني جـ ١ ص ١١٨ ط دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان .

ولا خلاف بين الجميع في أن الانفاق المشار إليه في الآية ، والمـأمور به في كثير من آي الكتاب ، هو الانفاق من الرزق الحلال المحض ، فإن الله سبحانه لا يأمر بالإنفاق من الحرام ولا يمدح به ، وقد جاء في الحديث التنبيه على أن الصدقة المقبولة لا تكون إلا من الحلال ، ومنه قوله ﷺ : «لا يقبل الله صدقة من غلول» وقوله : «إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا» .

والإنفاق : جعل الشيء نافقا ، والنفاق كالنفاد : هو خروج المـال من يد إلى يد .

والإنفاق الشرعي : هو إخراج المـال أو جزء منه في السبل التي أمر الله سبحانه بإخراجه فيها ، وهو آية من آيات صدق الإيمان ، فإن كثيرا ممن يدعون الإيمان قد يقضون أوقاتهم في ضروب من العبادات البدنية ، فإذا عرضت مسألة الإنفاق وطولبوا به قبضوا أيديهم عنه لضيق صدورهم منه ، ولذلك تكرر في كتاب الله وصف المؤمنين الصادقين بالإنفاق من فضل الله . كما في قوله تعالى : **﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾**[1] .

الحض على الإنفاق يوسع دائرة الخير :

كثيرا ما اقترن الحض على الإنفاق في سبيل الله بالوعد أو الوعيد ، نحو قوله تعالى : **﴿من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا**

---

١ - سورة الحجرات : الآية «١٥»

فيضاعفه له أضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون﴾[1] .
وقوله : **﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من ما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة﴾**[2] . وقوله : **﴿وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين﴾**[3] .

ومن حيث إن المال قوام الحال ، تتوقف عليه مصالح النفس وترتبط به شئون الحياة ، كان الانفاق المأمور به الذي مدح الله به عباده المتقين ، هو لبعض المال لا لكل المال ، وذلك واضح في هذه الآية ، فقد قال تعالى فيها : **﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾** ولم يقل وما رزقناهم ينفقون ، ونحوه قوله سبحانه : **﴿أنفقوا مما رزقناكم﴾** .

وهذا هو المنهج المعتدل بين الافراط والتفريط ، فلا تبذير ولا تقتير في الانفاق الشرعي . أفاد ذلك الزمخشري وتابعه جل المفسرين ، وخالفهم أبو السعود حيث رأى أن دخول من على الموصول للتنبيه على أن إنفاق بعض المال كاف في جعل المنفق من المتصفين بالهداية المستحقين للفلاح . وذكر أن ما قاله الزمخشري وتابعه عليه غيره مخصوص بمن لم يصبر على مشقة الفقر وإلا فلا مانع شرعا من التصدق بجميع المال ، كما فعل الصديق ـ رضي الله عنه ـ ولم ينكره عليه النبي ﷺ لمعرفته بما هو عليه من الصبر وما وقر في

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «٢٤٥»
٢ ـ سورة البقرة : الآية «٢٥٤»
٣ ـ سورة المنافقون : الآية «١٠»

قلبه من الإيمان .

ومن ثم لما قيل للحسن بن سهل لا خير في الإسراف ، أجاب : لا إسراف في الخير .

والنكتة التي نبه عليها الزمخشري المشار إليها بمن يدل على قصدها ما أمر الله سبحانه به في غير هذه الآية من الاعتدال في الانفاق بين طرفي التفريط والافراط ، وذلك في قوله : ﴿**ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا**﴾[1] .

وهو مسلك اقتصادي وسط بين التبذير والتقتير ، وهو الأليق بالتوجيه العام للناس ، أما مسلك الصديق ـ رضي الله عنه ـ فهو مسلك لا يليق إلا بالقلة النادرة من الذين عزفوا عن الدنيا نهائيا ، فلم يفتحوا عليها أبصارهم ولم تمل إلى شيء من حطامها قلوبهم ، وحكم هؤلاء ووصفهم لا ينسحبان على عامة المؤمنين ﴿**ولكل درجات مما عملوا**﴾ .

واختلف في الإنفاق المقصود هنا ، فعن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه زكاة الأموال ، أخرجه عنه ابن جرير وابن أبي حاتم وابن إسحاق ، ويعني ذلك أن الانفاق النفلي غير مقصود هنا ، وهو يتفق مع قوله الذي أخرجه عنه المذكورون أن المراد بالصلاة الصلوات الخمس ، ويحتمل أن يكون استناده على اقتران الانفاق

---

١ ـ سورة الاسراء : الآية «٢٩»

بالصلاة في الآية .

ومن المعلوم أن الصلاة شقيقة الزكاة ، ولا تذكر غالبا إلا مقترنة بها .

وروى ابن جرير عن الضحاك ، قال : كانت النفقات قربات يتقربون بها إلى الله على قدر ميسورهم وجهدهم ، حتى نزلت فرائض الصدقات سبع آيات في سورة براءة.مما يذكر فيهن الصدقات هن المثبتات الناسخات

وروى ابن جرير عن ابن مسعود وابن عباس - رضي الله عنهما - وآخرين من أصحاب النبي ﷺ أن النفقة المقصودة هنا هي نفقة الرجل على أهله وذلك قبل أن تنزل الزكاة .

واختار ابن جرير أنها شاملة لجميع النفقات بما في ذلك النفقات الواجبة ، كالزكاة والانفاق على العيال . وأخرج عبد بن حميد عن قتادة أنها النفقة في فرائض الله التي افترض عليهم في طاعته وسبيله ، وأخرج مثله ابن المنذر عن سعيد بن جبير ، وصدر القطب - رحمه الله - في هيميانه القول بشمول هذا الانفاق للنفقات الواجبة ، كالزكاة وإقراء الضيف الواجب وتنجية المضطر ، ونفقة من لزمتهم نفقته ، وأداء ما وجب من الكفارات ، ونحو ذلك ، ونفقات التطوع في وجوه الأجر ، وهو يتفق في ذلك مع الفخر الرازي الذي نص في تفسير الآية على شمول هذا الانفاق لنوعيه الواجب والمندوب ، ومن دواعي الاستغراب أن يقول ذلك الفخر في

تفسير هذا الانفاق الذي مُدح به المؤمنون مع أنه نفسه حصر الصلاة ـ التي مُدحوا بإقامتها في هذه الآية نفسها ـ في الصلوات المفروضة كما تقدم .

وابن عطية لا يعد الاختلاف عن السلف في هذا خلافا ، وإنما يحمله على قصد التمثيل بحسب ملاءمة الظروف التي تحيط بهم حال السؤال ، ويرى الألوسي احتمال ذلك ، وحكى عن بعضهم أنه عد ذلك خلافا . ويرى العلامة ابن عاشور أن الانفاق على النفس والعيال لا يدخل فيما مدحوا به ، لأنه مما تدعو إليه الجبلة وتقتضيه الضرورة ، فلا يعتني الدين بالتحريض عليه ، وهو يتفق في رأيه هذا مع الامام محمد عبده ، ويضيف الامام إلى ذلك بأن ما تعورف على تسميته بالجود والكرم كقري الضيوف ابتغاء عوض كالشهرة والجاه أو الأنس بالأصحاب ، لا يعد من الانفاق المقصود هنا ، ورأيهما لا يتفق مع ما ثبت من الأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ في فضل الانفاق على العيال ، ومن ذلك ما رواه مسلم عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال : قال رسول الله ﷺ : «دينار أنفقته في سبيل الله ، ودينار أنفقته في رقبة ، ودينار تصدقت به على مسكين ، ودينار أنفقته على أهلك ؛ أعظمها أجرا الذي أنفقته على أهلك»( ) .

وروي من طريق ثوبان مرفوعا : «أفضل دينار ينفقه الرجل دينار ينفقه على عياله ، ودينار ينفقه الرجل على دابته في سبيل الله عز وجل ، ودينار ينفقه على أصحابه في سبيل الله» .

قال أبو قلابة ـ وهو أحد رجال سند هذا الحديث ـ : وأي رجل أعظم أجرا من رجل ينفق على عيال صغار يعفهم أو ينفعهم الله به ويغنيهم . وقد جاء في الحديث الصحيح في تعداد ما يثاب عليه المرء مع حسن النية : «حتى ما تجعله في في امرأتك» .

والانفاق على النفس مطلوب من المسلم للتقوى على طاعة الله وكفها عن المحارم ، فلا ريب أنه مما يثاب عليه مع هذه النية الحسنة ، وأما إكرام الضيف فهو من الواجبات المالية الاجتماعية ، لحديث رسول الله ﷺ : «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه» ، وإذا لابسه الرياء وحب السمعة أحبطا ثوابه ، ومثلهما معه كمثلهما مع سائر الواجبات ، ولا ينقص ذلك من قيمة الواجب ولا يقلل من أجره مع إخلاص النية في أدائه .

وأنت إذا تدبرت ما شرعه الاسلام من النفقات الخاصة والعامة المنظمة وغير المنظمة ، أدركت أن الآية شاملة لها جميعا ، سواء المفروض منها والمندوب ، فالخاص منها ما وجب لأناس مخصوصين كالعيال . والعام ما كان لعامة المحتاجين ، وفي سائر السبل الخيرية ، والمنظم منها الزكاة التي خصصها الله لأصناف مخصوصين من الناس في أصناف مخصوصة من المال ، مع بلوغه مقادير معينة ، وبنسب معينة .

وغير المنظم سائر النفقات الواجبة التي لا تقدر إلا بقدر الحاجة ، وهي أيضا تدخل في ضمن المفروض مع عدم سداد العوز

بدونها ، كما يدل على ذلك قول الله تعالى في بيان أعمال البر : ﴿**وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة**﴾ ، حيث ذكر الزكاة من بعد ذكر إيتاء المال لذوي القربى إلى آخره معطوفة عليه ، ومن شأن العطف التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه ، وفي هذا ما يكفي دليلا على أن الحقوق المالية المذكورة في الآية قبل الزكاة خارجة عنها ، وهو الذي يدل عليه حديث فاطمة بنت قيس عند الترمذي أن رسول الله ﷺ قال : «إن في المال حقا سوى الزكاة» وهو وإن أعل بأبي حمزة ميمون الأعور القصاب ، فإن له ما يعضده عند ابن ماجة ، كما أن صريح الآية واضح في الدلالة على هذا المعنى ، وفي هذا المقام مباحث أرى إرجاءها إلى أن أصل إن شاء الله بعونه سبحانه وتوفيقه إلى تفسير آية البر من هذه السورة .

الإنفاق في سبيل الله يعالج الشح والأثرة :

والاسلام بما شرعه من الانفاق يعالج النفس البشرية التي من طبعها حب المال ، والرغبة في الاستكثار منه ، فإنها إذا أرسل لها العنان في هذه الرغبة تجاوزت جميع الحدود ، واستخفت بكل الواجبات الأسرية والاجتماعية ، وأصبح همها الوحيد ما تكسبه من مال تستكثر به على الآخرين ، ولن تبالي في هذه الحالة في الوطء على كل القيم والفضائل ، وقطع جميع الوشائج والأواصر ، ما دام في

ذلك تحقيق لرغبتها الجامحة ، وإرواء لظمئها الملتهب ، وفي مثل هذه الحالات تنضب العواطف وتغور مشاعر الرحمة ، ويغلظ الاحساس

في الانسان ، وتستعر البغضاء والعداوات حتى بين الأقرباء الأدنين ، فلا والد يعطف على ولده ، ولا ولد يوقر والده ، كما هو الشأن السائد في المجتمعات التي تعبد المادة ، وتقدس الثروة ، وفي هذا الانفاق علاج لهذا المرض الفتاك ، فهو يرهف الحس ، ويفجر مشاعر الرحمة وعواطف الاحسان بين ذوي القربى خاصة ، وسائر الناس عامة .

والله تعالى قدير على إغناء كل أحد حتى يستقل بمصالحه عن غيره ، ولكنه أراد بما طبع عليه النفوس من الاحتياج إلى الغير ، وأمر به من التعاون بين الناس ، تربية الضمير الانساني وتمتين العلاقات بين أفراد الجنس البشري ، وإنما انحراف الناس عن هذا المنهج المستقيم الواضح هو السبب في وجود العداوات في القلوب ، وتأجج الأحقاد في الصدور ، وتحول الانسان إلى سبع ضارٍ لا يبالي بمن يفتك به ما دام ذلك يحقق رغبته ، وليس شيء أسرع في اشتعال نار الفتنة بين الناس من حب المال ، فكم من ولد استعجل وفاة والده ، أو قريب استطال حياة قريبه فسقاه السم الزعاف ، أو استخدم أية وسيلة في القضاء على حياته ، وما الغاية من ذلك إلا حيازة تركته والتنعم بثروته .

ومن استقرأ التاريخ البشري لم يجد عدالة في الاقتصاد أو غيره

كعدالة الاسلام ، دين الله الحق الذي كفل لكل إنسان حقه ، فإن جميع الأنظمة البشرية التي عاشتها الانسانية في أطوارها المتقلبة وعصورها المختلفة لم تكن إلا مصدر شقاء وبلاء ، فقد اكتوى الفقراء والبؤساء بسعيرها اللاهب ، ولم تمتد منها يد عادلة لتنتزع من الطبقات الغنية ما احتكرته من حقوق الناس ، ومن أمثلة ذلك ما ذكرته المصادر التاريخية أن وادي النيل في العهود القديمة كان ينتج من المحصولات الزراعية أضعاف ما كان يحتاج إليه مواطنوه ، ولكن لم تكن تنصب فوائدها إلا في خزائن الأغنياء والطبقات المستعلية من الناس ، بينما الجماهير الكادحة تكتوي بنار المسغبة ، وتتقلب على رمضاء المآسي ، وقد أدى الحال في المجاعة المشهورة في الأسرة الثانية عشرة أن باع الفقراء نفوسهم للأغنياء من أجل الحصول على لقمة العيش ، وحدث عن مثل ذلك في ممالك كل من بابل ، وفارس واليونان ، بل ثبت أن في مملكة اليونان كان الأغنياء يذبحون الفقراء ذبح الأغنام لأتفه الأسباب ، وفي أثينا نفسها كان الفقراء يباعون مع الماشية والأرض ، ووقع مثل ذلك في مملكة الرومان[1] ، وفي هذا ما يكفي دليلا على أن شهوة المال إذا استحكمت في النفس جعلت صاحبها يتخطى جميع حدود الانسانية ، ويتجاوز ما طبع الله عليه البشر من العطف والرقة والحنان ، وهذا هو سر تحذير الله تعالى من احتكار طائفة مخصوصة من الناس رؤوس الأموال ، وذلك في قوله ، بعد تبيان أحكام الفيء وقسمه : **﴿كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾**[2] .

---

١ ـ فقه الزكاة ، يوسف القرضاوي ، جـ ١ ص ٤٦ ، ص ٤٧ ، نقلا عن كتاب «الاسلام دين عالمي خالد» للاستاذ محمد فريد وجدي ، ص ١٧٩ ـ ص ١٨١ ط ١ .
٢ ـ سورة الحشر : الآية «٧»

وإذا جهل الانسان أو تجاهل تاريخ الظلم المـالي في العصور البشرية الغابرة السحيقة ، فما عليه إلا أن يفتح عينيه على الأنظمة المـالية السائدة في العالم اليوم والتي هي نتيجة الأطوار الاقتصادية التي مر بها الانسان ، ففي العالم اليوم نظامان ماليان خطيران ، كل منهما يلتهم حقوق الانسان بأتونه المستعر ، وهما النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي ، وما الفرار من أحدهما إلى الآخر إلا فرار من جهنم إلى الجحيم ، ولست أتحدث عنهما عن خبر قرأته أو سمعته ، وإنما أتحدث عن مشاهد رأيتها ومآسٍ أحسستها ، تتفطر منها الكبد ويذوب منها الفؤاد ، فقد كنت في زيارة لدولة اشتراكية شيوعية ، فشاهدت عيناي جماهير الشعب تساق بعصي الذل والهوان ، ليس لأحد منهم اختيار في مأكله أو مشربه أو ملبسه أو عمله أو مسكنه أو حركته وتنقلاته ، وإنما يأكل كل أحد ما يشتهى له من قوت لا ما يشتهيه ، في الوقت الذي يعين له لا في الوقت الذي يعينه بنفسه ، وقل مثل ذلك في مشربه ومسكنه وعمله ، ولا يحق لأحد أن ينتقل من مدينة إلى أخرى باختياره ، وإنما ذلك إذا اختير له ، ولم تكد هذه المشاهد المؤلمـة تتوارى عني حتى واجهت مشاهد أخرى في دولة رأسمالية لا تقل عما قبلها إيلاما ، وإنما الفارق بين السابقة واللاحقة تنوع أسلوب القهر والظلم ، فبينما كنت أشاهد العمارات الضخمة التي كأنما تعانق السحاب ، وتناغي النجوم ، وهي ملك لأفراد من الناس ، إذا بي أشاهد أفواجا من بني الانسان قد أعوزهم المـأوى الذي يقيهم لفح الصيف وقسوة الشتاء ، ولم يجدوا إلا أن

يأووا إما إلى القوارب في البحر ، أو إلى الكهوف في الجبال ، أو إلى هياكل السيارات المتحطمة ، أَوَلا يكفي ذلك دليلا أن الانسان يفقد كل ما يحتاج إليه من عطف بني جنسه ورحمتهم وحنانهم وإحسانهم في غير ظل الاسلام دين الحق والعدل ؟

إن الاسلام لا يقتصر في الانفاق على المحرومين ومواساتهم على الحض فقط ، ثم يكل ذلك إلى مروءات الأغنياء وضمائرهم ، وإنما يجعل الانفاق ركنا أساسيا من أركانه ، لا يكتمل دونه بنيانه ، ولأجل ذلك نجد الحض على الانفاق واردا في آيات نزلت في مرحلة مبكرة من تاريخ الدعوة .

ومن أمثلة ذلك ما في سورة المزمل التي هي من أوائل السور المكية نزولا ، ففيها الأمر الصريح بإيتاء الزكاة في قوله تعالى : **﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضا حسنا وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا﴾**[1] . وفي هذا دليل على أن الزكاة فرضت قبل الهجرة بزمن طويل ، وليس كما يقول جل العلماء إنها لم تفرض إلا بالمدينة بعد الهجرة ، وقد اشتهر ذلك بينهم حتى أصبح من المسلمات .

وإنما يتضح من خلال دراسة آيات الانفاق في القرآن الكريم أن فرضيتها اقترنت بفرضية الصلاة ، أو جاءت بعدها بقليل ، وإنما كانت بادىء الأمر غير منظمة ، وقد كانت موكولة إلى ضمائر الأغنياء

---

١ - سورة المزمل : الآية «٢٠»

وسخائهم ، مع تتابع الأمر الاجمالي بها إلى أن قامت دولة الاسلام على تربة دار الهجرة الزكية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام ، فبينت مقاديرها وفصّلت أحكامها ، ولنا في هذا المقام وقفة مع الدكتور يوسف القرضاوي في قوله : «والملاحظ في السور المكية عن الزكاة أنها لم توردها بصيغة الأمر الدال على الوجوب دلالة مباشرة ، ولكنها أوردتها في صورة خبرية ، باعتبارها وصفا أساسيا للمؤمنين المتقين والمحسنين ، الذين يؤتون الزكاة ، والذين هم للزكاة فاعلون ، والذين خصهم الله بالفلاح وأولئك هم المفلحون ، كما أخبر أن تركها من خصائص المشركين الذين لا يؤتون الزكاة»[1] .

فإن هذا الاطلاق غير مسلم ، بدليل ما ذكرناه آنفا من النص الصريح في الأمر بها في آخر آية من سورة المزمل المكية ، ومثلها في سورة الأنعام قوله تعالى : ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾[2] ، وفي سورة الاسراء : ﴿وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل﴾[3] . والسورتان مكيتان أيضا .

وأما ما استند إليه الدكتور القرضاوي من قول بعضهم إن آية المزمل نزلت بالمدينة فلا يدفع ما قلناه ؛ لأنه قول قائل ، وهو كغيره من الأقوال يفتقر إلى ما يسنده من الدليل ، ولا دليل له إلا ما اشتهر من أن فرضية الزكاة كانت بالمدينة ولم تكن بمكة ، والآيات المكية المصرحة بذكر الزكاة المادحة لمن آتاها ، والمتوعدة لمن فرط فيها ،

---

١ ـ فقه الزكاة ، جـ ١ ص ٦٠

٢ ـ سورة الأنعام : الآية «١٤١»

٣ ـ سورة الاسراء : الآية «٢٦»

ترد على هذه الشهرة ، ومن هذه الآيات قوله تعالى في سورة فصلت : ﴿**وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة**﴾[1] ، وفي سورة النمل : ﴿**هدى وبشرى للمؤمنين الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة**﴾[2] ، وفي سورة لقمان : ﴿**هدى ورحمة للمحسنين الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة**﴾[3] ، وفي سورة المؤمنون : ﴿**والذين هم للزكاة فاعلون**﴾[4] ، ومثله ما في سورة الذاريات وهو قوله : ﴿**وفي أموالهم حق للسائل والمحروم**﴾[5] ، وقوله في سورة المعارج : ﴿**والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم**﴾[6] ، فإنه من المعلوم أن الحق المقصود هو الزكاة وجميع هذه السور مكية .

هذا ؛ وفي وصف المشركين في سورة فصلت بأنهم لا يؤتون الزكاة ، إيماء إلى أن تركها ليس من صفة المؤمنين ، وكفى ذلك داعيا لذوي العقول السليمة إلى المثابرة إلى أدائها ، والمحافظة عليها ، ومنذرا لمن استخف بحقها وتهاون في أدائها ، والزكاة إنما هي جزء من الانفاق الواجب كما سلف .

وفرض الانفاق في الاسلام مبني على اعتبار ما بأيدي الأغنياء - من الأموال - مال الله سبحانه ، وما هم إلا مستخلفون فيه ، ومؤتمنون عليه ، والدلالة على ذلك واضحة في قوله تعالى :

---

١ - سورة فصلت : الآيتان «٦ ، ٧»
٢ - سورة النمل : الآيتان (٢ - ٣)
٣ - سورة لقمان : الآيتان ٣ ، ٤)
٤ - سورة المؤمنون : الآية «٤»
٥ - سورة الذاريات : الآية «١٩»
٦ - سورة المعارج : الآيتان «٢٤ ، ٢٥»

﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾[1] ، وقوله : ﴿وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾[2] . والشعور بذلك يمنع الغني إذا مد يده إلى الفقير بشيء من المال من الاستعلاء والاستكبار ، كما أنه يحمي الفقير حين يمد يده لتناول حقه من الغني من الذلة والانكسار ، فالمعطي لم يعط إلا من مال الله ، الذي منّ الله عليه به ، وأوجب عليه الانفاق منه ، والآخذ لم يأخذ إلا حقه الشرعي الذي فرضه الله له مما جعله تعالى في أيدي الأغنياء من المال ، فلا منّ ولا إيذاء ، ولا استعلاء ولا استكبار من قبل المعطي ، ولا ذلة ولا انكسار ولا خضوع ولا استخذاء من قبل الآخذ ، وهذه المبادىء القيمة هي التي أسعدت الأمة المسلمة عندما حرصت على تطبيقها ، وكانت لها مخلصا من محن الفقر ولأواء الفاقه ، حتى بلغ الحال في عهد الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز ـ رضي الله تعالى عنه ـ أن كان المسئولون عن الزكاة يجهدون في البحث عن الفقراء الذين يستحقونها فلا يجدونهم ، حتى أمر عمر أن يزوج منها العزّاب ، وأن يُبنى بها بيوت للذين لا يملكون مساكن ، ولم تكن نعمة هذه المبادىء خاصة بالمسلمين ، بل نعم بها أهل الذمة في ظل دولة الاسلام ، فقد أُغنوا بالزكاة عندما لم يوجد فقراء من أهل ملة التوحيد ، ولو أن المسلمين اليوم ـ مع ما تحت أيديهم من الثروات التي منّ الله عليهم بها ـ أخذوا بهذه المبادىء ، لبهروا العالم بأسره ، ولما استطاعت لسان أن تنال من حرمة الاسلام أو تجرح كرامة المسلمين ، ولكن تهاونهم بأمر الله ، واستخفافهم بحقوقه ، واندفاعهم وراء شهوات أنفسهم ،

---

١ ـ سورة النور : الآية «٣٣»

٢ ـ سورة الحديد : الآية «٧»

هو الذي أوقفهم موقف الذلة والهوان بين الأمم ، فمزقت كرامتهم الألسن ، واستخفت بأقدارهم الأعين ، ذلك لأنهم فتحوا على أنفسهم الثغور بتبذيرهم الجنوني لما أفاء الله عليهم من رزق ، ووهبهم من فضل ، في الفساد والدناءات ، حتى أغنوا أعداءهم بأموالهم المتدفقة في دور البغاء ونوادي القمار وجميع أماكن اللعنة ومجامع الشرور .

يجري ذلك كله وجماهير من أبناء الاسلام لا تجد ما يسد عوزها من لقمة العيش الخشن ، وأطمار الثياب البالية ، أما آن لهؤلاء الغارقين في سكرة الهوى أن يفيقوا من سكرتهم ، ويدركوا ما يهددهم من خطر لا يبقي ولا يذر ـ والعياذ بالله ـ ؟ أما آن لهذه الأمة أن تستدرك فائتها ، وتعيد كرتها فتستحق أن تسود في الأرض بما جاء به دينها من مبادىء الرحمة التي تعتبر الانسانية اليوم في أمَس الحاجة إليها ؟ أما آن لها أن تثبت للعالم بأسره أن سعادة النفس البشرية لا تكون إلا في ظل الاسلام الحنيف ؟

إنني من منطلق النصح الديني الذي فرضه الله على عباده وجعله من صميم دينهم ، أناشد كبراء هذه الأمة وأهل الحل والعقد فيها ، أن ينظروا في مغبة حالها ، ويسعوا لتخليصها من قيود المهانة التي ترسف فيها ، ووطأة الذل التي تئن تحتها ، وليس لذلك طريق إلا اتباع هدى الله الذي جاء به كتابه الكريم ، ومثله رسوله العظيم عليه أفضل الصلاة والتسليم . ولست أنسى هنا ما ذكره الداعية

الكبير الأستاذ أبو الحسن علي الحسني الندوي في كتابه القيم «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» ، فبعد أن أسهب في بيان الأمراض المتفشية في العالم الاسلامي عامة ، والعربي خاصة ، قال : وقد اعتاد العرب ـ لأسباب كثيرة وبتأثير الحضارة الغربية ـ حياة الترف والدعة والاعتداد الزائد بالكماليات وفضول الحياة والإسراف والتبذير والاستهانة بمال الله في سبيل اللذة والشهوة والفخر والزينة .

وبجانب هذا الترف والنعيم وحياة البذخ والتبذير ؛ جوع وعري وفقر فاضح ، يرى الناظر مناظره الشائنة في عواصم البلاد العربية ، فتدمع العين ويحزن القلب وينتكس الرأس حياء وخجلا ، فبينما هنالك رجل عنده فضول الثياب ، وزائد الطعام والشراب ، لا يعرف كيف يستهلكه ، إذا ببدوي لا يعرف قوت يومه وكسوته .

وبينما أمراء العرب وأغنياؤهم على سيارات تباري الريح وتثير النقع ، إذا بفوج من النساء والأطفال عليهم ثياب سوداء قد أصبحت خيوطا من طول اللبس ، يعدو لأجل فلس أو قرص .

فما دامت المدن العربية تجمع بين القصور الشامخة والسيارات الفاخرة ، وبين الأكواخ الفقيرة والبيوت المتداعية الضيقة المظلمة .

وما دامت التخمة والجوع يزخران في مدينة واحدة ، فالباب مفتوح على مصراعيه للشيوعية والثورات والاضطراب والقلق ، لا تقفها دعاية ولا قوة ، وإذا لم يسد النظام الاسلامي في بلاده بجماله واعتداله ، يحل محله نظام جائر بعسفه وقهره ، عقابا من الله كرد فعل عنيف[1] .

---

١ ـ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، ط ٧ ص «٢٨٧ ـ ٢٨٨»

والسيد أبو الحسن الذي سال قلمه بهذه العبارات الدافقة بهذه المعاني البليغة ، كان ينظر إلى حالة العرب حينما سجل هذه العبارات منذ ثلث قرن من الزمان ، فيستشف منها ما ينتظرهم من مستقبل سيء حافل بالثورات والقلق والاضطراب ، نتيجة اعتناق السفهاء والأوغاد المبادىء الهدامة التي لا تبقي ولا تذر ، كرد فعل لما عليه المترفون من الانحلال والفساد ، ومنع حقوق الناس في مال الله الذي بأيديهم ، وتبذيره في غير حدود في شهواتهم وملذاتهم ، وقد أرسل كلماته هذه نذيرا صارخا لعلها تصادف قلبا واعيا وسمعا صاغيا ، لكن كان ـ مع الأسف ـ كمن ينفخ في رماد ويصرخ في واد .

وقد وقع فعلا ما كان يحذره ويحذِّر منه ، ومازالت هذه الأمة إلى اليوم تعاني من ويلات الاضطراب والقلق في كثير من أنحاء البلاد . فمتى تصحو من سكرتها ؟! ويثوب إليها رشدها ، عسى أن يكون ذلك يوما قريبا .

*

﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون﴾[٤] .

أقوال في المعنيين بالوصف :

اختلف في المعنيين بهذا الوصف ، هل هم نفس الطائفة الموصوفة في الآية السابقة بأنهم يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وينفقون مما رزقهم الله ، أو هم طائفة أخرى ؟ وبناء على هذا الرأي الأخير ، فمن المراد بهم ؟

روى ابن جرير في تفسيره عن ترجماني القرآن ابن مسعود وابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أن المراد بالذين يؤمنون بالغيب . . الخ ما في الآية السابقة ، مؤمنو العرب ، إذ لم يكن لهم رصيد من علم الكتب السماوية من قبل ، وإنما فوجئوا به على لسان محمد ﷺ وهو ما لم يكونوا يألفونه ، فكان إيمانهم به ﷺ ، وبما أنزل إليه أحرى بأن يوصف أنه إيمان بالغيب ، وأما هذه الآية فهي في أهل الكتاب ، لأنهم سبق لهم إيمان بما أنزل على النبيين من قبل ، فلما جاءهم النبي ﷺ بالهدى من عند الله ، عرفوا صدقه بما سبق لهم من العلم بالنبوات ، وبما كانوا يتلونه في كتبهم من البشائر ببعثته عليه أفضل الصلاة والسلام . واختار هذا القول ابن جرير واستدل له بما ذكرته ، وعضده بتقسيم المعرضين عن هدي ما أنزل الله على رسوله ﷺ ـ في الآيات الآتية ـ إلى طائفتين ؛ طائفة جاهرت بالكفر

وأعلنت التكذيب ، وأخرى أسرّت كفرها في قرارة نفسها ولم تبح بالتكذيب إلا فيما بينها .

وهذا التقسيم يتناسب ـ حسب رأيه ـ مع تقسيم المؤمنين المنتفعين بهدى التنزيل إلى طائفتين ؛ مؤمني العرب ، ومؤمني أهل الكتاب ، واستشهد ابن كثير هذا القول بقوله تعالى : ﴿**وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين لله**﴾[1] ، وقوله سبحانه : ﴿**الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون وإذا يتلى عليهم قالوا آمنا به إنه الحق من ربنا إنا كنا من قبله مسلمين أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا ويدرأون بالحسنة السيئة ومما رزقناهم ينفقون**﴾[2] .

وبحديث أبي موسى عند الشيخين ، أن رسول الله ﷺ قال : «ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين ؛ رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه وآمن بي ، ورجل مملوك أدى حق الله وحق مواليه ، ورجل أدب جاريته فأحسن تأديبها ثم أعتقها وتزوجها» .

ويلمح من كلام القطب رحمه الله في هيميانه أنه يجنح إلى هذا القول ، وذلك من تصديره إياه ، وإتباعه كثيرا من البحوث المتفرعة عنه ، واعتمده من المعاصرين العلامة ابن عاشور ، واستدل له بما يوجبه تكرار الموصول من التغاير ، غير أنه نبه على دخول أهل الكتاب ـ إن آمنوا ـ في عموم الفريق الأول ، لأنهم يصدق عليهم

---

١ ـ سورة آل عمران : الآية «١٩٩» .
٢ ـ سورة القصص : الآيات «٥٢ ـ ٥٤» .

أنهم يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقهم الله ينفقون .

وكلامه يقتضي أن عطف الموصول الثاني على الأول من باب عطف الخصوص على العموم .

وقيل : الآيتان في أهل الكتاب وحدهم ، ذكر هذا القول ابن جرير ولم يعزه إلى أحد ، ووصفه صاحب المنار بالشذوذ .

وقيل : كلتاهما في كل المؤمنين بمحمد ﷺ ، المتبعين لهديه سواء منهم العرب الذين كانوا على الجاهلية الجهلاء ، أو من كان من قبل على ملة كتابية ، وعزا ابن جرير هذا القول إلى مجاهد والربيع بن أنس ورجحه ابن كثير في تفسيره ـ مع استشهاده للقول الأول بما تقدم ذكره ـ والشوكاني في فتح القدير .

وتردد جار الله الزمخشري والعلامة الألوسي بين هذا القول والقول الأول .

وفرق الامام محمد عبده بين الموصوفين في الآيتين تفريقا دقيقا ، سلك فيه مسلكا غريبا وافقه عليه تلميذه السيد رشيد رضا ، لأنه ـ حسب رأيه ـ أقرب إلى مدلول النظم وإن كان أبعد عن الروايات . وخلاصة قوله أن الناس قسمان : مادي لا يؤمن إلا بالحسيات ، وغير مادي يؤمن بما لا يدركه الحس متى أرشد إليه الدليل أو الوجدان السليم . والايمان بالله وملائكته وباليوم الآخر ، إيمان بالغيب ، ومن لم يكن مؤمنا بالله لا يمكن أن يهتدي بالقرآن ،

ومن يتصدى لدعوته ، عليه أولا أن يقيم الحجة العقلية على أن لهذا العالم إلها متصفا بصفات الكمال التي يتوقف عليها وصف الألوهية ، ثم يقنعه بأن هذا القرآن هداية من عنده سبحانه . لذلك كان الايمان بالغيب أول ما وصف الله به المتقين الذين يهتدون بالقرآن ، وهو في حقيقته الايمان بما وراء المحسوس ، ومن اتصف بهذا الايمان فهو واقف على رأس طريق الرشاد ، لا يحتاج إلا إلى من يأخذ بيده فيسلك به فيه ، فإن من يعتقد بأن وراء المحسوسات موجودات يصدق بها العقل وإن كانت لا تقع تحت إدراك الحس إذا أقمت له الدلائل ، ونصبت له الشواهد على وجود موجِد الوجود ، الذي ليس كمثله شيء ، لم يشق عليه تصديقك ولم يتردد في النظر في جلي المقدمات وخفيها ، وإذا جاءه الرسول بوصف اليوم الآخر أو وصف عالم من عوالم الغيب التي استأثر الله بعلمها ، كعالم الملائكة ، لم يشق على نفسه تصديق ما جاء به الخبر ، بعد ثبوت النبوة ، وذلك بخلاف شأن أولئك الذين انحبسوا في مضائق المادة فصاروا ينفرون من كل خبر عما وراءها .

ويرى الأستاذ أن المتقين هنا هم طائفة من العرب في الجاهلية ، كان عندهم إيمان جزئي بالغيب أداهم إلى مقت عبادة الأصنام لما عرفوه بالفطرة من أن فاطر السموات والأرض لا يرضيه الخضوع لها ، وأنه يحب الخير ويبغض الشر ، وقد أدى ذلك ببعضهم إلى اعتزال الناس ، وكانوا لا يعرفون من عبادة الله إلا الالتجاء والابتهال ، وتعظيم جانب الربوبية ـ وذلك ما كان يسمى

صلاة في عرفهم - وبعض الخبرات التي يهتدي إليها العقل في معاملات الخلق .

وطائفة من أهل الكتاب ، وهم الموصوفون بقوله سبحانه : ﴿من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين﴾[1] ، وقوله : ﴿ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين﴾[2] .

فإن كلتا الطائفتين على استعداد لتلقي هداية الحق والاستجابة له والانضمام إليه ، لأنهم كانوا جميعا مشمئزين مما عليه أقوامهم من الكفر والضلال ، ومتطلعين إلى شعاع من الهدى يلوح لهم فينير لهم الطريق ، فهم جديرون بوصف التقوى ، لأنهم زكت فطرهم فأصابت عقولهم ضربا من الرشاد ، واستعدت لتلقي نور الحق الذي يحملها على توقي سخط الله واتباع مرضاته . فالطائفتان هما - في نظر الامام - أحرى بالوصف الذي في قوله سبحانه : ﴿الذين يؤمنون بالغيب . .﴾ «الآية» ، وأما الموصوفون في هذه الآية فهم عنده الذين تحققت هدايتهم ، ووصلوا إلى الغاية التي ينشدونها ، إذ آمنوا فعلا بالرسول واتبعوا النور الذي جاء به ، فهم

---

١ - سورة آل عمران : الأيتان «١١٣ ، ١١٤» .
٢ - سورة المائدة : الأيتان «٨٢ ، ٨٣» .

أرقى درجة في الخير ، وأبعد مدى في الهدى ، واستدل الأستاذ للتغاير بينهما بمثل ما استدل به العلامة ابن عاشور ، وهو إعادة لفظ الموصول معطوفا ، كما استأنس لرأيه بتكرار اسم الاشارة مع العطف في قوله تعالى بعد ذلك : ﴿**أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون**﴾(١) .

الرأي الراجح في هذه الأقوال :

هذا ؛ وقد تأملت هذه الأقوال وتتبعت أدلتها ؛ فوجدت في نفسي ميلا إلى رأي من يرى أن هذه الصفات التي ذكرت في هذه الآيات ؛ هي لطائفة واحدة وهم المتقون حقا ، الذين صدقوا النبي ﷺ واتبعوا النور الذي جاء به والتزموا منهاج الحق ، فإن هذه الصفات هي صفات التقوى التي لا تنفك عن المتقين ولا ينفكون عنها ، ولا داعي للتفرقة بين من كان من قبل على جاهلية العرب أو على ملة كتابية ، بحيث يُعد بعض هذه الأوصاف خاصة بأهل الكتاب ، والبعض الآخر خاصا بمؤمني العرب ، فإن الجميع انصهروا في بوتقة الايمان ، وصاروا كالجسد الواحد ، وهم مخاطبون بالايمان بمحمد ﷺ وبالنبيين من قبله وبما أنزل إليه وإليهم ، كما في قوله تعالى : ﴿**قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون**﴾(٢) ، وهذا الايمان بجميع النبوات وكل ما أنزل على

---

١ - سورة البقرة : الآية ٥.
٢ - سورة البقرة : الآية ١٣٦.

النبيين هو الذي وصف الله به رسوله والمؤمنين في قوله : ﴿آمن **الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله﴾**[1] ، أما إعادة اسم الموصول معطوفا على ما قبله فليس فيه دليل على التغاير بين الموصوف بالموصولَيْن لمجيء ذلك كثيرا في القرآن ، وفي الكلام العربي مع اتحاد الموصوف ، ومنه قوله تعالى : ﴿**سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى والذي أخرج المرعى**﴾[2] ، فقد تكرر فيه الموصول ثلاث مرات ، ولا يقصد به إلا الرب الأعلى ، ونحوه قوله سبحانه في وصف عباده : ﴿**وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما والذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم إن عذابها كان غراما**﴾[3] «الآيات» ، فانظر كيف تكرر الموصول ثماني مرات ، ولا يقصد به إلا عباد الرحمن ، ومثل ذلك في فاتحة سورة (المؤمنون) في وصفهم ، وفي سورة المعارج في وصف المصلين .

ولا إشكال في العطف ، ولو أن القاعدة فيه تقتضي التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه لأن التغاير لا يلزم أن يكون في الذوات ، بل كثيرا ما يلحظ في الصفات ، فتعطف صفة على أخرى والموصوف واحد ، كما في الآيات التي استدللنا بها ، ومنه قول الشاعر :

---

١ - سورة البقرة : الآية «٢٨٥».

٢ - سورة الأعلى : الآيات «١ - ٤».

٣ - سورة الفرقان : الآيات «٦٣ - ٦٥».

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم

ويؤكد أن هذه الصفات جارية على جميع المؤمنين بالكتاب من غير تفرقة بين من كان من قبل على ملة كتابية أو على طريقة جاهلية أنهم جميعا جمعوا في الوصف في سائر السور ، كما في قوله سبحانه : **﴿تلك آيات القرآن وكتاب مبين هدى وبشرى للمؤمنين الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم يوقنون﴾**[1] ، وقوله : **﴿تلك آيات الكتاب الحكيم هدى ورحمة للمحسنين الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم يوقنون أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾**[2] .

وفي تعدد الاشارة في سورة لقمان مع أن المشار إليه طائفة واحدة ـ وهي طائفة المحسنين ـ نقض لاستدلال الامام محمد عبده بتعدد الاشارة في سورة البقرة على اختلاف المشار إليه ، كما سنبينه إن شاء الله في الآية التي تلي هذه .

أما ما ذكره ابن جرير من أن في تقسيم المؤمنين إلى طائفتين تناسبا مع ما يأتي من بعد من تقسيم غيرهم إلى طائفتين أيضا ؛ طائفة الكفار ، وطائفة المنافقين ، فهو مما لا ينبغي التعويل عليه في تأويل الكتاب ، فإن تقسيم الكفار إلى طائفتين إنما هو بحسب ما هم عليه في الحال لا بحسب ما كانوا عليه من قبل .

والمؤمنون بعد إيمانهم توحدت حالهم فلا داعي لاعتبار

---

١ - سورة النمل : الأيات «١ ـ ٣»

٢ - سورة لقمان : الأيات «٢ ـ ٥»

ما كانوا عليه قبل أن يكرمهم الله بالهدى ، على أن الحق هو مذهب واحد بخلاف الباطل ، فإنه على طرائق ؛ بدليل قوله تعالى : ﴿وأن **هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله**﴾[1] .

أثر الإيمان بالغيب في صفاء النفوس :

والخلاصة : أن الصحيح مما تقدم من الأقوال قول مجاهد والربيع بن أنس ومن وافقهما ، وهو أن هذه الصفات هي لجميع المؤمنين ، وذلك الذي يقتضيه تناسق الآيات وترابط النعوت ، فالله عز وعلا عندما ذكر الكتاب بيّن أن هدايته خاصة بالمتقين ، والتقوى تستلزم صفاء الروح ، وروحانية النفس ، وزكاء الفطرة وسلامة الحس ، وطهارة اللسان ، ونقاء الوجدان ، واستقامة الأركان ، وحياة الضمير . وبهذا يتم التناسق بين المشاعر الباطنة ، والحركات الظاهرة عند المتقين . وبسبب هذا النقاء الباطني تشف السرائر وتتألق البصائر ، وترتفع عن النفوس حجب الطبع الكثيفة الحائلة بين كثير من الناس ، واتصالهم بعالم الغيب ، وبارتفاعها عن نفوس المتقين تتجلى لهم الحقائق الغيبية بحسب ما تفيضها الأدلة العقلية أو النقلية ، تجليا لا يدع مجالا للشك أو الريب . ومن ثم كان الايمان بالغيب أول ما نعت به المتقون هنا .

والايمان شعلة في النفس تطوي من جنباتها سجاف ظلماتها ،

---

١ ـ سورة الانعام : الآية «١٥٣»

فتستنير لها مسالك الحياة ، وينكشف لها ما فيه سلامتها أو خطرها . وهذه الشعلة المعنوية لا تختلف عن الشعل الحسية في حاجتها إلى ما يمدها بالطاقة ؛ وإلا خبا نورها واختفى شعاعها ، وقد جعل الله سبحانه عباداته المتنوعة وقودا روحانيا للايمان ، وعلى رأس هذه العبادات الصلاة التي تتميز بعمق أثرها وقوة تأثيرها ، فلذلك كانت إقامتها الصفة الثانية للمتقين .

وبما أن الإيمان بالغيب ، وإقام الصلاة يسكبان في النفس الإنسانية الشعور بآلام الآخرين ويبعثان فيها الإحساس بضرورة العطف على البؤساء والمحرومين ، وهو مما يدفع صاحبه إلى الإحسان ، كان ثالث ما وصفوا به الإنفاق من رزق الله .

ومع كل ذلك فالضرورة داعية إلى الوحدة الفكرية والرابطة الروحية التي تنتظم عباد الله منذ بداية الخلق إلى أن يرث الكون مكوّنه ، وبدونها تتقطع جميع الروابط وتنحل كل الوشائج ، وهذه هي المناسبة في اختتام هذه الصفات بكونهم يؤمنون بما أنزل إلى النبي ﷺ وما أنزل إلى من قبله من النبيين ، وهذا مما يقتضي وراثة هذه الأمة لمن تقدمها من الأمم في هدي أنبيائها ، كما يؤكد وحدة رسالات الله التي تتابعت مواكب رسله لنقل هدايتها إلى الناس .

والإنزال : نقل الشيء من جهة عالية إلى أدون منها ، ويطلق مجازا على الإيصال والإبلاغ ، كما يطلق النزول على الوصول والحلول ، نحو قوله تعالى : ﴿**فإذا نزل بساحتهم فساء صباح**

المنذرين﴾[1] . وقد يطلق على إنشاء النعم أو إظهارها نحو قوله : ﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾[2] ، وقوله : ﴿وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج﴾[3] . والتحقيق أنه لا بد من رعاية معنى العلو في مصدره ، والله سبحانه متعال فوق خلقه بقهره وسلطانه ، فلذا صح إطلاق لفظ الانزال على ما يصدر منه من إحسان إلى خلقه . ويكون العلو معنويا كما يكون حسيا .

وإنزال القرآن وسائر الكتب السماوية إنما هو عبارة عن نزول الملك المكلف بإبلاغها متلبسا بها حتى تصل إلى المرسل إليه بأمر الله . والملك يتلقاها من الله سبحانه بالطريقة التي تقتضيها مشيئته تعالى .

وقد أخبر سبحانه أن تكليمه للبشر لا يكون إلا بصفات ثلاث ، بيّنها في قوله : ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء﴾[4] .

وبيّن النبي ﷺ كيفية تلقيه للوحي في جوابه للحارث بن هشام الذي رواه الامام الربيع والشيخان من طريق عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت : سأل الحارث بن هشام رسول الله ﷺ قال : كيف يأتيك الوحي يا رسول الله ؟ قال : «أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليّ فيفصم عني وقد وعيت ما قال ، وأحيانا

---

١ ـ سورة الصافات : الآية «١٧٧»
٢ ـ سورة الحديد : الآية «٢٥»
٣ ـ سورة الزمر : الآية «٦»
٤ ـ سورة الشورى : الآية «٥١»

يتمثل لي المَلَك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول» .

وبناء على رأي من قال إن هذه الآية في مؤمني أهل الكتاب خاصة ، استظهر العلامة ابن عاشور فائدة من الاتيان بالموصول في قوله : ﴿**بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك**﴾ ، ولم تكن العبارة والذين يؤمنون بك من أهل الكتاب ، وهي الدلالة بالصلة على أن هؤلاء كانوا آمنوا بما ثبت نزوله من الله على رسلهم دون تخليط بتحريفات صدت قومهم عن الدخول في الاسلام ، ككون التوراة لا تقبل النسخ ، وأنه يجيء في آخر الزمان من عقب إسرائيل من يخلص بني إسرائيل من الأسر والعبودية ، ونحو ذلك من كل ما لم ينزل في الكتب السابقة ، ولكنه من الموضوعات أو من فاسد التأويلات ـ قال ـ ففيه تعريض بغلاة اليهود والنصارى الذين صدهم غلوهم في دينهم ، وقولهم على الله غير الحق عن اتباع النبي ﷺ .

هذا ؛ وقد عبر في الآية بصيغة الماضي في قوله بما أنزل إليك ، مع أن القرآن لم يكن كله منزلا عند نزول هذه الآية ، والناس مطالبون بالايمان بكل ما أنزل أو سوف ينزل على الرسول ﷺ ، وذلك لأن الايمان بما تحقق نزوله يقتضي الايمان بما سوف ينزل ، لاندراجه فيه ، ويرى بعض المفسرين أن هذا التعبير من باب المجاز العقلي ، وهو تغليب ما أنزل على ما لم ينزل ، ويرى غيرهم أنه مجاز لغوي ، وذلك أنه أستعير ما أنزل لما لم ينزل .

وانتقد القطب رحمه الله هذين الرأيين لما فيهما من الجمع بين الحقيقة والمجاز ، واختار ما تقدم ذكره من أن الايمان بما أنزل يقتضي الايمان بما سوف ينزل ، وهو الذي يقتضيه كلام المحقق ابن عاشور ، إذ يرى أن الثناء على المهتدين إنما يكون بأنهم حصل منهم إيمان بما نزل لا توقع إيمانهم بما سينزل ، لعدم احتياج ذلك إلى الذكر ، فإنه من المعلوم أن الذي يؤمن يستمر إيمانه بكل ما ينزل على الرسول ، لأن العناد وعدم الاطمئنان إنما يكونان في أول الأمر ، فإذا زالا بالايمان أَمِنَ من الارتداد ، كما قال هرقل : وكذلك الايمان حين تخالط بشاشته القلوب . فالايمان بما سينزل في المستقبل حاصل بفحوى الخطاب ، وهي الدلالة الأخروية ، وليس هو مدلولا للفظ الماضي بطريق التغليب ، ولكنه مراد من الكلام[1] .

الإيمان بالقرآن الكريم وأثره :

والايمان بما أنزل على النبي ﷺ يجب أن يكون إيمانا تفصيليا ، بحيث يقصد المؤمن بإيمانه الكتاب المنزل إليه للاعجاز والهداية الذي رقم في المصاحف وتناقلته الألسنة بالتواتر .

أما الايمان بما أنزل من قبل على سائر الرسل فيكفي أن يكون إيمانا إجماليا ، بل هذا هو الواجب نظرا إلى أن المنزل إليهم لم يبق كما هو ، بل دخله التحريف والتبديل ، فليس ثم شيء معين مما أنزل إليهم باقيا على ما كان عليه حتى يقصد بالايمان ، وهذا أحد سببين

---

١ ـ التنوير والتحرير ، جـ ١ ص ٢٣٨ ، ص ٢٣٩ ط الدار التونسية للنشر ، (بتصرف) .

أوجبا التفرقة في الايمان بين القرآن والكتب السالفة .

وثاني السببين أن القرآن تعبدنا بالعمل به بخلاف تلك الكتب ، فقد انتهى أمدها وهيمن عليها جميعا هذا الكتاب الخالد الذي لا أمد لأثره وهدايته ، ولا يمكن العمل به إلا بعد تشخيصه في الايمان .

وذهب جماعة ، منهم الفخر الرازي وأبو السعود والألوسي ، إلى أن الايمان بالقرآن الواجب على العوام هو إيمان إجمالي أيضا كغيره من الكتب المنزلة لتعذر الاحاطة بدقائق حِكَمِهِ وتفاصيل أحكامه على عوام الناس ، وإنما رأوا الايمان به تفصيلا فرضا كفائيا يقوم به العلماء المتبحرون الذين يستخرجون من أعماق بحاره الزاخرة مكنون جواهر حكمه وأحكامه .

وذكر العلامة الألوسي اختلاف الفقهاء في قدر المسافة التي يجب أن يتوفر فيها من يقوم بهذه المهمة بين الناس ، فمنهم من رأى وجوب وجود مثله في كل حد مسافة القصر من البلاد الاسلامية لئلا تبقى طائفة من الناس تتخبط في ظلمات جهلها بدون مرشد ولا دليل ، ويحرم ـ عند هؤلاء ـ على الامام إخلاء مثل هذه المسافة من مثل هذا الشخص الجامع لهذه الصفات .

ومنهم من يرى وجوب توفر مثله في كل إقليم ، ومنهم من يرى أن وجود مثله في أي جزء من العالم الاسلامي يسقط هذا الواجب

عن جميع الأمة ، وفي المقام بحث نرجئه إلى مكانه المناسب بتوفيق الله .

ولا أرى فارقا معنويا بين ما قالوه وما قلته في تحديد الايمان الواجب بما أنزل على الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام ، فإن مرادهم بالتفصيل الاحاطة بكل محتوى ما يؤمن به ، ومرادي به تشخيصه بالايمان وتمييزه عن غيره ، واتباع ما جاء به بحيث يصبح مسيطرا على شعاب النفس ، وموجها للجوارح والأركان ، وهذه هي صفة المؤمنين بآيات الله كما وصفهم بها في قوله : ﴿**إنما يؤمن بآياتنا الذين إذا ذكروا بها خروا سجدا وسبحوا بحمد ربهم وهم لا يستكبرون تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا ومما رزقناهم ينفقون**﴾[1] .

وقد وبخ الله سبحانه الذين ادعوا الايمان بالقرآن ثم هَمُّوا بأن يتحاكموا إلى غيره حيث قال : ﴿**ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا**﴾[2] .

وإذا كان الله تعالى جعل صنيع بني إسرائيل ـ إذ عملوا ببعض ما أنزل إليهم وأعرضوا عن بعض ـ من باب الخلط بين الايمان والكفر ، حيث قال بعد تعداد ما صدر منهم : ﴿**أفتؤمنون ببعض**

---

١ ـ سورة السجدة : الآيتان «١٥ ، ١٦»

٢ ـ سورة النساء : الآية «٦٠»

الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون﴾[1] .

فإن هذا الحكم نفسه يسري على الذين ينتسبون إلى القرآن وهم يعرضون عنه بمجانبة هديه وتعطيل أحكامه ومخالفة تعاليمه ، وابتغاء الحق في غيره ، ومن ثم حكم سبحانه وتعالى على من لم يحكم بما أنزل بالكفر والظلم والفسق ، وذلك في قوله : **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾**[2] ، **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾**[3] ، **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾**[4] . وبهذا يتبين أن الايمان بالقرآن له معنى عميق ترتبط به حياة المؤمن ، وذلك أن يتكيف في فعله وتركه بحسب ما تقتضيه أحكامه وتعاليمه .

وقد كان السلف الصالح يعدون مجانبة شيء من هديه منافيا للايمان به ، كما قالت أم المؤمنين عائشة ـ رضي الله عنها ـ عندما أبصرت امرأة عليها ثياب رقاق : «ما آمنت بسورة النور امرأة لبست هذه الثياب» ، فأعجب لأولئك الذين يزعمون أنهم من أمة القرآن وهم يرتعون في المعاصي ، غير مبالين بخلق ولا فضيلة ولا شرف ، ما قيمة إيمان هؤلاء بالقرآن ؟ إن القرآن الكريم مليء بأوامر الله الموجهة إلى عباده ، منها ما يتعلق بالحياة الفكرية ، ومنها

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «٨٥»
٢ ـ سورة المائدة : الآية «٤٤»
٣ ـ سورة المائدة : الآية «٤٥»
٤ ـ سورة المائدة : الآية «٤٧»

ما يتعلق بالشعائر التعبدية ، ومنها ما يتعلق بالشؤون السياسية ، ومنها ما يتعلق بالنظم الاقتصادية ، ومنها ما يتعلق بالواجبات الاجتماعية ، ومنها ما يتعلق بالأحكام القانونية . والواجب على من آمن به أن يسلم تسليما لذلك كله وينقاد له بفكره ومشاعره وجوارحه ، حتى يتحول القرآن إلى واقع محسوس يتجلى للناس جميعا في حياة المؤمنين الخاصة والعامة .

أثر الإيقان بالآخرة :

واختتم تعالى صفات هذه الطائفة بذكر الإيقان بالآخرة ، لأنه ملاك الأمر ، وسور الصالحات ، والحاجز دون تردي النفس في مهاوي شهواتها ونزواتها ، لأن فيه ربط العمل بالجزاء ، ووصل المبدأ بالمصير ، وما قبل الموت بما بعده ، ولأن اليقين بالحياة المطلقة الأبدية بعد هذه الحياة المقيدة الفانية ؛ هو مفترق الطرق بين أولئك الذين يعيشون في مضيق الحس لا يعرفون وجودا إلا هذا الوجود المحسوس ، ولا متعة إلا هذه المتعة الفانية ، ولا هدفا إلا ما يختص بحياة الأرض ، وأولئك الذين تفتحت مداركهم واتسعت آفاق أفكارهم فأيقنوا أن المحسوس ليس هو كل شيء في الوجود ، وأن هذه الحياة ليست هي كل وجود الانسان ، وأن متعها الفانية ليست هي كل شيء بالنسبة إلى منافعه ومصالحه ، وأن أهدافها يجب أن تكون وراءها أهداف أسمى منها قدرا ، وأغلى منها قيمة ، فإن من شأن هذا الإيقان أن يدفع بصاحبه إلى التفكير في العاقبة والجزاء على الأعمال وتكييفها بحسب رغبته في نوع جزائها .

والآخرة وصف أغنى عن الموصوف في التعبير ، لاستقراره في الأفهام ، والمراد به الحياة الآخرة ، أو الدار الآخرة ، حيث يحاسب كل أحد على عمله ، ويجزى به جزاء وفاقا ، والايمان بها يشمل الايمان بكل ما يحدث فيها ، مما تضمنته النصوص القاطعة .

واليقين : قيل هو الاعتقاد للواقع الذي لا يقبل الشك ولا الزوال . ذلك لأن الاعتقاد إما أن يكون اعتقادا بأن الشيء كذا ، أو اعتقادا بأنه لا يمكن إلا أن يكون كذا .

وقيل : هو الاعتقاد الجازم في غير الحسيات والضروريات ، ويعم الجزم بخبر الصادق والاعتقاد المبني على الأدلة والأمارات إن كان ثابتا لا شك فيه .

وفسره أئمة اللغة بأنه العلم وإزاحة الشك وتحقيق الأمر . وقالوا : إنه نقيض الشك ، كما أن العلم نقيض الجهل ، ولعل هذا التفسير دعا بعض المفسرين من المتقدمين والمتأخرين إلى القول بأنه العلم بالشيء عن نظر واستدلال ، أو بعد شك سابق .

والشك إنما يكون فيما يستوجب النظر ، وعليه فيكون اليقين أخص من الايمان ومن العلم . واحتج بعضهم لذلك بقوله تعالى : ﴿**كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم**﴾[1] .

ومن ثم لا يطلق الايقان على علم الله ولا على العلوم

---

١ - سورة التكاثر : الأيتان ٥ ، ٦.

الضرورية ، وبناء على هذا فإن إيثار مادة الايقان في ذكر الايمان بالآخرة لما فيها من الاشعار بأن علمهم بالآخرة ناتج عن كد الفكر وسعة التأمل في الاستدلال ، لأن الحياة الأخروية حياة غائبة عن الأبصار وسائر الحواس ، غريبة على الأفكار المنغلقة بين جدران الحس ، وقد تراكمت على هذه الأفكار شبه جمة حالت بينها وبين إدراكها حالة الدار الآخرة ، وهي مناسبة جديرة بالاعتبار في اقتناص دقائق أسرار التعبير القرآني وقد نبه عليها أحد أئمة التفسير الحاذقين .

وبناء على ما ذهب إليه الامام محمد عبده من التفرقة بين الطائفتين الموصوفتين في الآيتين ، وأن الأولى كانت على إيمان جزئي ، والثانية هي التي آمنت الايمان الكلي ، قال ما معناه :

وصفت هذه الطائفة التي اكتمل إيمانها بالإيقان بالآخرة ، لأنهم مؤمنون بالقرآن ، بخلاف الأولى فإنها كانت فقط على جزء من الايمان ، وهي في طريقها إلى الايمان الكامل لما أوتيت من الاستعداد لذلك .

وقد عرفت مما تقدم أنني أرجح رأي من يقول إن جميع الصفات الواردة في الآيتين هي لموصوف واحد ، وهو الطائفة المؤمنة .

واليقين هو أساس الايمان الذي لا يقوم إلا عليه ، فإن إيمان من يعتمد على مجرد الظن إيمان متزلزل لا ثبات له ، فهو منهار الأسس منهد الأركان ، ولذلك قال سبحانه في اعتقاد بعض

الناس : ﴿**وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا**﴾[1] .

وإذا كان هذا هو حكم الظن في الاعتقاد ، فما بالك بما دونه من الشك والارتياب .

واليقين الحق في الايمان بالله واليوم الآخر إنما يعرف بآثاره في الأعمال ، كما سبق ذكره في الحديث عن الايمان وصفات المؤمنين حسب ما يدل عليه القرآن .

وذكر الامام محمد عبده من أمثلة من لم يقم إيمانه على الايقان ، من يأتي إلى محكمة بدعوى كاذبة يريد بها أكل مال أخيه بغير حق ، أو بشهادة مفتراة يجامل بها صديقه ، أو ينتقم بها من عدوه ، وهو يعلم باطله وزوره ، فيوعظ ويذكر : ﴿**ويوم يعض الظالم على يديه**﴾[2] فيقول : أعوذ بالله أنا أعلم ذلك اليوم الذي أمامي ، وأن بين يدي شبرا من الأرض ـ يعني القبر ـ وأن الدنيا لا تغني عن الآخرة ، ويحلف اليمين الغموس باسم الله تعالى بأنه محق في كلامه ، ثم يكشف التحقيق عن إفكه ، ويضطر إلى الاعتراف بزوره ، فكأن الايمان بالله واليوم الآخر عنده خيال يلوح له عندما يريد أن يخادع غيره ، وشرك يصطاد به حقوق الناس بغير حق .

---

١ ـ سورة النجم : الآية «٢٨»
٢ ـ سورة الفرقان : الآية «٢٧»

صفة الإيمان اليقيني :

وذكر الامام أن الايمان المبني على اليقين هو الذي يكون معه إحساس من طريق الوجدان يجعل المؤمن كأنه يرى ما آمن به.، وهذا الايمان هو الذي يملك نفس صاحبه ، وهو يأتي من طريقين :

الأول : النظر الصحيح فيما دعت الحاجة فيه إلى النظر ، كالايقان بوجود الله ورسالة رسله ، وذلك بتخليص المقدمات إلى أن تصل إلى حد الضروريات ، فيكون الانسان بذلك كأنه راء بعينيه ما استقرت عقيدته عليه .

الثاني : خبر الصادق المعصوم بعدما دلت على صدقه الدلائل ، وقامت على عصمته الشواهد .

ولا يكون ذلك الخبر طريقا لليقين حتى يسمعه السامع من نفس المعصوم عليه أفضل الصلاة والسلام ، أو يصل إليه من طريق لا يحوم حولها الريب ، وهي طريق التواتر دون سواها ، فلا مصدر لليقين بعد طول الزمن بيننا وبين النبوة فيما يأتي من طريق النقل إلا التواتر الذي لا خلاف فيه ، وذلك في الأمور الغيبية التي لا سبيل للعقل إليها ، نحو وصف الآخرة وأحوالها والملأ الأعلى وصفاته . وكذلك صفات الله تعالى التي تتوقف معرفتها على الوحي .

وتقديم الجار والمجرور ـ وهما بالآخرة ـ على متعلقهما ـ وهو يوقنون ـ وبناؤه على الضمير يفيدان الحصر عند الزمخشري ، وفي

ذلك تعريض بأهل الكتاب الذين لا يؤمنون بالآخرة على حقيقتها ، وخالفه في ذلك العلامة ابن عاشور ، فرأى أن تقديم الجار والمجرور إنما هو لمجرد الاهتمام مع رعاية الفاصلة ، وفيه ثناء على هؤلاء لأنهم أيقنوا بأهم ما يوقن به المؤمن ، وأنكر الحصر الذي ادعاه الزمخشري لاقتضائه أن يكونوا يوقنون بالآخرة دون غيرها ، ورأى أن تكلف إخراج الحصر عن تعلقه بذات المحصور فيه إلى تعلقه بأحواله غير معهود .



الاشارة متوجهة إلى المتقين الموصوفين بما سلف والأصل فيها أن تكون لمشاهد معين ، غير أن الاستعمال قد يجعلها لغير الحاضر إذا سبقها من وصفه ما يجعل حقيقته مستحضرة في الذهن ، فإن تصور أحواله ، وإدراك صفاته يجعلانه في حكم المشاهد ، وقد يتبع الاشارة الآتية بعد صفات المشار إليه حكم ، فيدل ذلك على أن تلك الصفات هي منشأ ذلك الحكم ، لأنها هي السبب في استحضار ذات المشار إليه ، فالحكم للمشار إليهم هنا بأنهم على هدى من ربهم ، وأنهم هم المفلحون ناتج عن وصفهم بتلك النعوت الفاضلة التي تميزهم عن غيرهم من الناس ، ومثله مألوف في كلام العرب ، ومنه قول حاتم الطائي :

ولله صعلوك يساور همه	ويمضي على الأحداث والدهر مقدما
فتى طلبات لا يرى الخمص ترحة	ولا شبعة إن نالها عد مغنما
إذا ما رأى يوما مكارم أعرضت	تيمم كبراهن ثمت صمما
يرى رمحه أو نبله ومجنه	وذا شُطَبٍ عَضْب الضريبة مجذما
وأحناء سرج قاتر ولجامه	عتاد أخي هيجا وطرفا مسوما
ويغشى إذا ما كان يوم كريهة	صدور العوالي وهو مختضب دما
إذا الحرب أبدت ناجذيها وشمرت	وولى هذان القوم أقبل معلما

ثم قال عقب ذلك :

فذلك إن يهلك فحسنى ثناؤه وإن عاش لم يقعد ضعيفا مذمما

وجملة أولئك على هدى مستأنفة استئنافا بيانيا مترتبا على ما وُصفوا به من النعوت من قبل ، فإن السامع إذا وقعت تلك الصفات التي ميزوا بها في سمعه تطلع إلى ما يترتب عليها من فائدتها ، وإيثار اسم الاشارة على ذكر الضمير الذي يعود إليهم لأن الاشارة تجعل جميع ما وصفوا به مستحضرا في ذهن السامع ، إذ الاشارة هنا ليست إلى ذواتهم فحسب ، وإنما هي إليها وإلى الصفات التي تلبست بها فميزتها عن سائر الذوات ، وفي ذلك ما لا يخفى من التنويه بالصفات المشار إليها ، وبما يعقب اسم الاشارة من الأحكام الناشئة عنها .

المتقون مختصون بالهُدى :

والمشار إليه هو فريق المتقين ، وقد سبق في كلامنا ما يفيد ترجيح أن جميع الصفات التي لحقتهم هي صفات جارية عليهم جميعا ، إذ هم فريق واحد وليسوا بفريقين خلافا لمن قال ذلك اعتبارا لحالتهم قبل التلبس بالايمان ، وهم يوافقوننا أن الاشارة هنا - كالتي بعدها - يراد بها كلتا الطائفتين لأنهم جميعا متمكنون من الهدى ومنقلبون إلى الفلاح ، وإنما شذّ الامام محمد عبده فقال بتعدد المشار إليه كما تعددت الاشارة ، ورأيه مبني على ما تقدم نقله عنه من أن المهديين منقسمون إلى طائفتين ؛ طائفة أخذت تبحث عن الحق

وتحاول الوصول إليه ، وأخرى وصلت إليه فعلا .

فأولى الاشارتين إلى الطائفة الأولى ، وثانيتهما إلى الأخرى . وعزز رأيه بما يدل عليه تنكير هدى من النوعية . فالطائفة الأولى - حسب رأيه - أصابوا ضربا من الهدى لتفتيشهم عن الصواب ، وبحثهم عن الحقيقة ، فقد آمنوا بالغيب ، وأقاموا الصلاة بالمعنى الذي سبق في كلامه ، وأنفقوا مما رزقهم الله ، فهم متمكنون مما وصلوا إليه من الهدى ، ومستبصرون في طريق البحث عن المزيد من أنواعه ، وذلك وإن لم يكن كافيا لاسعادهم وفلاحهم ، فهو كاف لاعدادهم ، وتأهيلهم لهما بالايمان التفصيلي المنزل ، ولذلك قبلوا عندما بلغتهم دعوته .

ويرى الامام أن الطائفة الثانية - وهم المؤمنون بما جاء به محمد ﷺ - مشاركة للطائفة الأولى في الهدى الذي وصلت إليه ، وإنما زادت عليها بما انتهت إليه من الايمان الكامل بالقرآن ، وبسائر الكتب السماوية ، ويقينهم بالآخرة ، فهم أوسع منهم إيمانا ، لأن إيمانهم بالغيب قد تجاوز حدود الاجمال إلى التفصيل ، ولذلك كانت الاشارة إليهم متضمنة وعدهم بالفلاح في قوله ﴿**وأولئك هم المفلحون**﴾ ، وعزز رأيه أيضا - في التغاير بين مرجع الاشارتين - بترك ضمير الفصل (هم) في الأولى وذكره في الثانية ، وقال إن المشار إليه لو كان واحدا لذكر الفصل في الأولى لأن المؤمنين بالقرآن هم الذين على الهدى الصحيح ، فهو خاص بهم دون سواهم ، لكنه اكتفى عن التنصيص على تمكنهم من الهدى بحصر الفلاح فيهم .

وأنت إذا تدبرت هذه الآية وما قبلها من الآيات ، لن تجد دليلا على التغاير بين الاشارتين ، ولا على انقسام المهتدين إلى طائفتين ، وحسبك ما مر بك في تفسير ما قبلها وضوحا بأن جميع تلك الصفات جارية على فريق المتقين من غير التفات إلى أي انقسام فيهم .

أما تنكير «هدى» فهو للتنويه بشأن ما تمكنوا منه من الهدى ، ويعزز ذلك وصفه بأنه من (ربهم) فإنه دليل كونهم موضع عناية الله سبحانه .

وأما عدم اقتران الاشارة الأولى بضمير الفصل واقتران الثانية به ، فلأجل الترقي في العبارة ، ونحوه ما في سورة لقمان مع اتحاد المشار إليه ، كما تقدم بيانه . وكذلك في هذه السورة في قوله تعالى بعد وصف الصابرين : ﴿**أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون**﴾ . وقد بين الله سبحانه اختصاص هؤلاء المتقين بالهدى ، بيانا يصور لك هذه الحقيقة المعنوية ، ويجليها في صورة المحسوس ، حيث قال : «على هدى» دون أولئك أصحاب هدى مثلا ، لأن «على» دالة على الاستعلاء ، وهو يقضي بتمكن المستعلي من المستعلى عليه ، وقدرته على تصريفه وترويضه ، فهؤلاء المتقون متمكنون من الهدى تمكن الراكب من مركوبه ، وفي الاستعارة التي ينطوي عليها هذا التعبير وجوه :

أولها : أنها تبعية ، نظرا إلى أن المستعار الأصلي هو

الاستعلاء ، ثم سرت إلى الحرف الدالّ عليه وهو (على) وقد جنح إلى هذا الوجه السيد الجرجاني وحمل عليه كلام صاحب الكشاف .

ثانيها : أنها تمثيلية ، لأن المشبه هيئة منتزعة من عدة أشياء وهي المتقون والهدى ، وتمكنهم منه ، والمشبه به صورة منتزعة من أشياء متعددة كذلك وهي الراكب والمركوب والاستعلاء ، ثم طويت المشبهات لحلول المشبه بها محلها على طريق الاستعارة ، وأظهرت (على) من بين الصورة المستعارة لأنها العمدة في هذا التشبيه من بين سائر أركانه ، وتدخل بقية الأركان ضمن ألفاظ منوية وإن لم يقتضها سياق الكلام ، ولم يبعد الجرجاني هذا الوجه .

ثالثها : أن تكون مكنية مرموزا إلى جملتها بعلى الدالة على الاستعلاء الذي هو لازم التشبيه المقصود ، وكثير من الناس يسمونها تخييلية .

وجمع أنواع الاستعارات الثلاث يحتملها هذا المقام ، غير أن معركة جدلية حادة نشأت بين علمي البلاغة البارزين ؛ السيد الجرجاني ، والسعد التفتازاني ، مثارها : جواز مجامعة التمثيلية للتبعية أو عدمه ، فالتفتازاني مع اختياره للتمثيلية يرى أن مجيء كلمة (على) في التركيب يقتضي أن يكون معناها ـ وهو الاستعلاء ـ مستعارا على حدة لما يماثله في جانب المستعار له ، وهو التمكن ، وأنكر الجرجاني ذلك بشدة لأنه رأى فيه جمعا بين متنافيين ، إذ الاستعارة التمثيلية إنما ينظر فيها إلى الصورة المنتزعة من متعدد من

غير التفات إلى أفرادها ، والاستعلاء المستفاد من حرف الجر هنا إنما هو فرد من هذه الأفراد ، وأطال في حاشيتيه على الكشاف وعلى المطول في شرح حججه . كما أطال السعد في الانتصار لمذهبه في المطول وحاشية الكشاف .

وشغلت هذه المسألة أذهان الناس واستهلكت جانبا مهما من فراغهم في عصرهما وبعده ، وعقدت فيها مجالس للحوار ، أولها كان بمحضر تيمور لنك ، وكان الحكم فيه نعمان الخوارزمي ، فحكم للجرجاني على خصمه غير أن آراء الذين جاءوا من بعدهم أثقلت كفة السعد التفتازاني ، وقد أفردت هذه المسألة بمؤلفات خاصة .

وممن عني بها الشوكاني ، فقد خصصها برسالة سماها (الطود المنيف في الانتصار لما قاله السعد على ما قاله الشريف) .

وذكر الألوسي في تفسيره أنه أطال بحثها في كتابه (الأجوبة العراقية على الأسئلة الايرانية) وقد امتدت أذيال العناية بهذا البحث إلى عصرنا . وممن عني به من المفسرين المعاصرين الامام ابن عاشور في تفسيره (التحرير والتنوير) ، فقد حاول فيه التوسط بالحكومة العادلة بين هذين القطبين ، لكنه لم يلبث أن وقف في صف التفتازاني .

تنزيه القرآن الكريم عن المجادلات اللغوية والبلاغية :

وإني أرى جعل التفسير معرضا للمجادلات اللغوية وميدانا

للمباريات البيانية ، خروجا بهـذا العلم الجليل عن حـدوده المرسومة ، واشتغالا بما لا داعي إليه فيه . وإنما ينبغي الاقتصار من ذلك على ما يجلي من الآية جوهر معناها ، ويزيح الستار عن إعجاز مبناها .

أما الزيادة على ذلك فقد تفضي إلى تلاشي المقاصد الأساسية التي يجب أن ينحوها المفسر . فالقرآن أنزل لوصل النفوس ببارئها وصقل العقول من أصداء الشك حتى يتجلى لها العلم اليقين وتتخلص من وساوس الشيطان ، وتتطهر من أرجاس الطبع وتستقيم على صراط الله العزيز الحميد .

وأكثر التفاسير - مع الأسف - بعيدة عن رعايـة هذه الأهداف ، بل ربما ظن قارئها أنه يتلو كتابا في الاعراب أو في اللغة واشتقاقاتها أو في البلاغة وأساليبها ، وهكذا .

وفي وسط هذه التيارات تتلاشى مقاصد التفسير الأساسية ، وهي إيضاح ما انبهم من هداية القرآن ، وبيان موضع العبرة من قصصه وأمثاله ، ومحط الحكمة من تشريعاته وأحكامه . وأدهى من ذلك حشو مؤلفات التفسير بمخلفات اليونـان وغيرهم ، من الفلسفات العقيمة والأساطير القديمة . ولعمري إن ذلك ليس من تفسير القرآن في شيء ، بل هو أحرى أن يكون تعتيما على هداه ، وحجبا لحقائقه ، نسأل الله العافية .

هذا ، وقد علمت مما سبق اتحاد مرجع الاشارتين في الآية ،

ووجه تكرار اسم الاشارة التنبيه على أن اختصاصهم بالهداية ، واختصاصهم بالفلاح ، كل منهما جدير بالعناية ، وحقيق بأن يستقل في التنويه به فلا يكون أحد الأمرين تابعا للآخر . ولذلك خص كل واحد منهما بجملة وإشارة .

وفي ذلك أيضا تنويه بالموصوفين أنهم جمعوا بين المنقبتين ، واختصوا بكلتا المأثرتين ، وعطفت الجملة اللاحقة على السابقة لأجل توسطهما بين كمال الاتصال ، وكمال الانقطاع ، فإن كلا من الهدى والفلاح له مفهومه الخاص ، وزمانه الخاص ، إذ الهدى يتلبس به في الحياة الدنيا ، والفلاح يتوصل إليه في الدار الآخرة .

غير أن كون الهدى سبب الوصول إلى الفلاح يُعد رباطا بين الجملتين وتوسط الجملتين بين كمالي الاتصال والانقطاع من دواعي العطف كما قرره علماء المعاني .

الاسلام هو طريق الفلاح :

وتوسط ضمير الفصل بين المسند والمسند إليه المعرفين دال على تأكيد الحصر المستفاد من تعريفهما ، وهو هنا قاض بانحصار الفلاح في الطائفة التي جمعت بين خصائص الايمان المذكورة في هذه الآيات ، وذلك يعني وحدة طريق الفلاح ، وهو طريق الحق والرشد الذي بعث الله به محمدا ﷺ ، كما بعث به النبيين من قبل ، وهو يتمثل في هدى القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ ، فمن حاد عنهما فقد حاد عن طريق الفلاح ، وانتهى به السير إلى مهاوي الخسران

والعياذ بالله .

والفلاح هو النجاة ، ولذلك فسر المفلحون هنا بالمنجحين كما في تفسير ابن جرير . ويعني ذلك أنهم بلغوا الهدف المقصود ، وأدركوا الضالة المنشودة وهي الفوز برضوان الله الذي تترتب عليه النجاة من أليم عقابه ، والخلد في بحبوحة ثوابه ، وذلك معنى ما رواه ابن جرير عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال : في نفسير المفلحين الذين أدركوا ما طلبوا ، ونجوا من شر ما منه هربوا ، ومن شواهد مجيء الفلاح بهذا المعنى قول لبيد بن ربيعه :

اعقلي إن كنت لما تعقلي ولقد أفلح من كان عقل

ويجيء بمعنى البقاء ، ومنه قول الشاعر :

نحل بلادا كلها حل قبلنا ونرجو الفلاح بعد عاد وحمير

ومادته تدل على الشق كسائر الكلمات التي ينتظمها معه الاشتقاق الأكبر ، كالفلج والفلق ، ومن هنا سمي الأكار فلاحا ، لأنه يشق الأرض لأجل الزرع ، ويرى الامام محمد عبده «أنه لا يقال أفلح الرجل إذا فاز بمرغوبه عفوا من غير تعب ولا معاناة ، بل لا بد من تحقيق المعنى اللغوي في هذه المادة من السعي إلى الرغيبة والاجتهاد لادراكها ، فهم ما كانوا مفلحين إلا بالايمان بما أنزل إلى النبي ﷺ ، وما أنزل من قبله ، وبإتباع هذا الايمان بامتثال الأوامر واجتناب النواهي التي نيط بها الوعد والوعيد فيما أنزل

إليه ﷺ مع اليقين بالجزاء على جميع ذلك في الآخرة .

اتساع مفهوم الفلاح وشموله :

ويدخل في هذا كله ترك الكذب والزور ، وتزكية النفس من سائر الرذائل كالشَّرَه والطمع ، والجبن والهلع ، والبخل والجور والقسوة ، وما نشأ عن هذه الصفات من الأفعال الذميمة ، وارتكاب الفواحش والمنكرات ، والانغماس في ضروب اللذات ، كما تدخل فيه الفضائل التي هي أضداد هذه الرذائل المتروكة .

وجميع ما سماه القرآن عملا صالحا من العبادات وحسن المعاملة مع الناس ، والسعي في توفير منافعهم الخاصة والعامة مع التزام العمل والوقوف عند ما حده الشرع القويم والاستقامة على صراطه المستقيم ، ثم قال عقب ذلك : وجملة القول أن الايمان بما أنزل على النبي ﷺ هو الايمان بالدين الاسلامي جملة وتفصيلا ، فما علم من ذلك بالضرورة ، ولم يخالف فيه مخالف يعتد به ، فلا يسع أحد جهله .

فالايمان به إيمان ، والاسلام به لله إسلام ، وإنكاره خروج من الاسلام ، وهو الذي يجب أن يكون معقد الارتباط الاسلامي ، وواسطة الوحدة الاسلامية ، وما كان دون ذلك في الثبوت ودرجة العلم فموكول إلى اجتهاد المجتهدين ، ولا يصح أن يكون شيء من ذلك مثار اختلاف في الدين» .

وذكر السيد رشيد رضا أن الأستاذ زاد بخطه بعد قوله اجتهاد المجتهدين ما نصه : أو ذوق العارفين أو ثقة الناقلين بمن نقلوا عنه ليكون معتمدهم فيها يعتقدون بعد التحري والتمحيص ، وليس لهؤلاء أن يلزموا غيرهم ما ثبت عندهم ، فإن ثقة الناقل بمن ينقل عنه حالة خاصة به لا يمكن لغيره أن يشعر بها حتى يكون له مع المنقول عنه في الحال مثل ما للناقل عنه فلا بد أن يكون عارفا بأحواله وأخلاقه ، ودخائل نفسه ونحو ذلك مما يطول شرحه .

وتحصل الثقة للنفس بما يقول القائل[١] .

وأتبع ذلك السيد رشيد رضا قوله : معنى هذا أن أحاديث الآحاد تكون حجة على من ثبتت عنه واطمأن قلبه بها ، ولا تكون حجة على غيره يلزم العمل بها ، ولذلك لم يكن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ يكتبون جميع ما سمعوا من الأحاديث ، ويدعون إليها مع دعوتهم إلى اتباع القرآن والعمل به ، وبالسنة العملية المتبعة المبينة له إلا قليلا من بيان السنة كصحيفة علي كرم الله وجهه المشتملة على بعض الأحكام كالدية وفكاك الأسير وتحريم المدينة كمكة ، ولم يرض الامام مالك من الخليفتين المنصور والرشيد أن يحملا الناس على العمل بكتبه حتى الموطأ ، وإنما يجب العمل بأحاديث الآحاد على من وثق بها رواية ودلالة ، وعلى من وثق برواية أحد وفهمه لشيء منها أن يأخذه عنه ولكن لا يجعل ذلك تشريعا عاما .

---

١ ـ تفسير المنار ، حـ ١ ، ص ١٣٧ ، ١٣٨ ، الطبعة الرابعة .

وأما ذوق العارفين فلا يدخل شيء منه في الدين ، ولا يعد حجة شرعية بالاجماع إلا ما كان من استفتاء القلب في الشبهات والاحتياط في تعارض البينات[1] .

❊

١ ـ المرجع السابق .

﴿إن الذين كفروا سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾ (٦)

كان ما تقدم وصفا للكتاب استتبع وصف الذين استضاؤ وا بمشكاته وأصغوا إلى مراشده فاتبعوا هديه ، وسلكوا نهجه فجمعوا بين الاستقامة في الدنيا والفلاح يوم القيامة ، وهذا الوصف في الحقيقة هو وصف للكتاب ، لأنه هو الذي قادهم في النقلة من الضلال إلى الهدى ، ومن الحيرة إلى البصيرة ، ومن الخطر إلى السلامة ، وكان جديرا بعد ذلك أن يقفي ذكرهم بذكر أضدادهم الذين أخلدوا إلى الضلال ، وآثروه على الهدى ، وأغمضوا أبصارهم لئلا ترى نوره وتشاهد جماله فينفذ أثر ذلك إلى بصائرهم ، وسدوا آذانهم لئلا تسمع حجته فتلج إلى أفكارهم ووجدانهم ، وهؤلاء فريقان :

فريق كان صريحا في منابذته للحق ، مكشوفا في عداوته له .

وفريق كان ملتويا في أمره ، يظهر للمؤمنين أنه على الايمان وما دعواه الايمان إلا ستار يرخيه على ما يكنه من الكفر ويضمره من الحقد .

الذين كفروا رانت الضلالة على قلوبهم :

والفريق الأول هو المراد بهذه الآية والتي تليها ، وإنما قدم ذكره

لاستواء ظاهره وباطنه في الكفر ، وتظاهر سريرته وعلانيته على نصرة الباطل ومنابذة الحق ، ولأن حالته كانت مكشوفة وضرره معلوما بخلاف الفريق الثاني فهو أقبح طوية وأسوأ حالا ، وأخطر مآلا ، وتعريته من لبوس الخداع يحتاج إلى بيان أوسع وعناية أبلغ ، فلذلك أخر ذكره وجاءت بصدده إحدى عشرة آية متوالية .

وفصلت هذه الآية عما قبلها لما بينهما من كمال الانقطاع ، فما تقدمها في ذكر الهدى والمهتدين ، وهي في بيان الضلال والضالين ، وصدرت بحرف التأكيد لاثارة الاهتمام بمحتواها ، ولاستئصال رجاء المؤمنين في تراجع هذه الطائفة عن غيها وثوبها إلى رشدها ، فالمعنيون هنا قد رانت على قلوبهم الضلالة واستولى على تفكيرهم الباطل ، فتعفنت فطرهم وأظلمت عقولهم وتكدرت طبائعهم ، فلم يعد للحق مساغ في نفوسهم .

واختلف المفسرون في المعنيين بالذين كفروا هنا ، قيل : هم طائفة من اليهود الذين كانوا بنواحي المدينة على عهد رسول الله ﷺ ، سبق في علم الله عدم إيمانهم . وهو الذي رواه ابن جرير عن ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ .

وقيل : هم قادة الأحزاب الذين قتلوا في معركة بدر . روى ذلك ابن جرير عن الربيع بن أنس ، وهو قول طائفة من المفسرين ، واستدل من قال بذلك بأن الواقع قد كشف عن هؤلاء أنهم لا تجدي فيهم الموعظة شيئا ، فقد استوى فيهم الانذار

وعدمه ، وذلك أن الدعوة كانت تواجههم منذ انبلاج فجرها بقوارع نذرها ، وبوارق حججها ، وصواعق وعيدها ، فلم يعيروها إلا آذانا صما ، حتى حق عليهم قول الله فهلكوا شر مهلك ، وشفى الله صدور المؤمنين إذ نصرهم عليهم فكان مهلكهم على أيديهم ، ورجح ابن جرير أنهم أحبار اليهود الذين أصروا على محاربة الدين الحنيف ، ومقاومة دعوة محمد ﷺ حسدا منهم ، مع أنهم كانوا يعرفونه كما يعرفون أبناءهم لما سبق عندهم من علم الكتاب ، واستدل لذلك بأن ما قبل الآية كان ثناء على مؤمني أهل الكتاب ، فكان جديرا أن يقفي ذكرهم بذكر أضدادهم وكشف سوء حالهم وبيان شر منقلبهم ، لأنهم جميعا ينحدرون من سلالة واحدة ، وإنما فرق بينهم الايمان والكفر .

كما استدل له بما تتابع من بعد في السورة مع تقريع بني إسرائيل على كفرهم وتوبيخهم على ضلالهم ، وكشف طوايا نفوسهم ، وتعداد مثالبهم في تاريخهم الطويل مع النبوات والأنبياء .

وأنت تدري أن استدلال ابن جرير بما ذكرنا على أن المقصودين في الآية كفار بني إسرائيل فحسب غير واضح ، فإن القرآن الكريم كان يواجه بصوادع دعوته جميع المشركين على اختلاف طوائفهم ، وتباين مللهم ، وكلمة «الذين كفروا» تعمهم جميعا ، فلا معنى لقصر مفهومها على بعض أفراد مدلولاتها بدون حجة ، على أن مثل ما في الآية من الاخبار بعدم إيمان الكفار جاء في قوله تعالى من سورة (يس) : ﴿وسواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم

لا يؤمنون﴾[1] ، وقد نزلت بمكة قبل نشوب المعركة بين المؤمنين وأهل الكتاب ، ولا نسلم أن ما قبل الآية من الثناء والوعد خاص بمؤمني أهل الكتاب ، فقد مرّ بك ما يكفيك حجة ودليلا أن الثناء والوعد في الآيات السابقة شاملان لكل المؤمنين من غير تمييز بين من كان قبل على ملة كتابية أو على طريقة جاهلية .

كما أن تعنيف أهل الكتاب في السورة وتعداد مثالبهم ليس دليلا على أنهم وحدهم المعنيون هنا ، والذي يدل عليه اللفظ ويقتضيه السياق أن المعنيين كل من كفر بمحمد ﷺ وأصر على كفره إلى أن مات ، فهؤلاء لا تنجع فيهم الدعوة ، ولا تتخلل نفوسهم الموعظة ، فهم الحقيقون بهذا الوصف والجديرون بهذا الوعيد .

هذا ، وتأول بعض المفسرين (الذين كفروا) بمعنى الذين قضي عليهم بالكفر والشقاء ، وجعله نظيرا لقوله سبحانه : **﴿إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون﴾**[2] ، وهو تأويل غير مقبول لأن اللفظ لا يقتضيه ، والقرائن لا تساعد عليه ومهما يكن المعنيون في الآية ، فإن عدم اهتدائهم بالقرآن إنما هو لأمر يعود إلى نفوسهم لا إلى القرآن ، ولا يخل ذلك بوصفه بالهداية ، ولا يدل على نقص دلالته على الخير فهو كما أخبر الله عنه «ذكر للعالمين» ، «وهدى للناس» ، وما مثل الذين عميت بصائرهم عنه ، ونبت عقولهم عن قبوله ، إلا كمثل الخفافيش التي تأنس إلى الظلام وتستوحش من النور والضياء ، ولا يقلل ذلك من قيمة الضوء ، فحال هؤلاء

---

١ - سورة يس : الآية «١٠»
٢ - سورة يونس : الآية «٩٦»

لا ينافي ما وُصف به القرآن .

والآية وإن كانت تفيد العموم ـ بناء على أن الموصول يفيد الجنسية ، والجنس يقتضي الاستغراق ـ فإنها قد خصصت بالمشاهدة ، فكثير من مشركي العرب ومن أهل الكتاب آمنوا بعد كفرهم ، وأسلموا بعد عنادهم ، فهي من باب العموم الذي يراد به الخصوص ، كالآية التي سبق الاستشهاد بها من سورة (يس) ، وكقوله سبحانه في أهل الكتاب : **﴿ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك﴾** ، وإنما هذا الوصف في قوم حقت عليهم كلمة الله كما أخبر عز وجل بقوله : **﴿إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم﴾** .

الكفر قسمان :

وأصل الكفر الستر والاخفاء ، ومنه تسمية الزارع كافرا ، كما في قوله تعالى : **﴿يعجب الكفار نباته﴾**[1] .

ثم خص عرفا بإخفاء النعمة وجحدها ، وإن من أشد كفران النعم جحد المنعم بها أو صفاته الكمالية ، ومن ثم كان إنكار الخالق تعالى أو إنكار صفة من صفاته أو فعل من أفعاله ، أو حكم من أحكامه كفرانا بنعمته التي أنعم بها على جاحدها ، وغلب اسم الكفر على هذا الباب وهو ينقسم عندنا وعند جماعة من المحققين إلى

---

١ ـ سورة الحديد : الآية «٢٠»

كفرين ؛ كفر شرك ، ويعبر عنه بكفر الجحود ، وكفر نعمة ، ويطلق عليه اسم الفسوق والنفاق .

والأول : هو الذي عرف بأنه إنكار ما دلت عليه الأدلة القاطعة ، وتناقلته جميع الشرائع الصحيحة الماضية حتى علمه البشر وتوجهت عقولهم إلى البحث عنه ، ونصبت عليه الأدلة ، كوحدانية الله تعالى ووجوده ، ويدخل فيه إنكار كل ما علم من الدين بالضرورة .

وقال أبو بكر الباقلاني : الكفر بالله هو الجهل بوجوده . ويرى الحنفية أن الكفر جحد ما ثبت بدليل قاطع ، والذي عول عليه الشافعية أنه إنكار ما علم مجيء الرسول ﷺ به مما اشتهر حتى عرفه الخواص والعوام ، وفرعوا عن ذلك أنه لا يكفر جاحد المجمع عليه على الاطلاق ، وإنما اشترطوا أن يكون فيه نص بحيث يصبح من الأمور الظاهرة التي يشترك الناس في معرفتها ، كوجوب الصلوات الخمس وحرمة الخمر والميسر .

وبناء على ما قالوا لا يكفر من جحد المجمع عليه إن كان غير معروف إلا عند الخواص ، كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ، ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف عندهم .

والذي اشتهر عندنا في المذهب أن هذا الكفر يكون بجحد ما علم من الدين بالضرورة ، وهو معنى ما قالته الحنفية .

وقال القرافي : إن الكفر انتهاك خاص لحرمة الربوبية ، ويكون بالجهل بالله أو بصفاته أو بالجراءة عليه .

وتُعقب بأن هذا النوع هو المجال الصعب لأن جميع المعاصي جرأة على الله .

والذي يظهر لي أن القرافي لم يرد تعريف كفر الجحود ، وإنما أراد تعريف مطلق الكفر الشامل له ولكفر النعمة كما سيأتي ، وإنما ينظر في إطلاقه أن الجهل بصفات الله كفر من غير تقييد بقيام الحجة ، فإن الحق أن العبد غير مطالب من أول وهلة أن يعرف جميع صفات الله حتى تقوم عليه حجتها ، لما في هذه المطالبة قبل الحجة من العنت والمشقة اللذين رفعهما الله عن عباده ، فضلا منه وإحسانا .

والحق أن كفر الشرك أعم من أن يكون بالقول وحده ، فقد يكون به وبالفعل وبالاعتقاد .

فالقول إنكار ما علم من الدين بالضرورة مما نص عليه في الكتاب العزيز أو السنة المتواترة أو أجمعت عليه الأمة إجماعا قاطعا ، فاشتهر عند الخواص والعوام .

والفعل : إتيان بعمل لا يجامع عقيدة التوحيد ، كالسجود للصنم وتقديم القرابين إلى الشياطين والجن .

والاعتقاد : أن يعتقد بقلبه ما لا يتفق مع عقيدة الاسلام ،

كوجود شريك لله تعالى ، فلذلك أرى أن يعرف هذا القسم من الكفر بأنه الاجتراء على الله بما يهدم عقيدة الاسلام من قول أو عمل أو اعتقاد ، وهو يخرج بصاحبه من الملة فلا يناكح ولا يوارث ولا يدفن في مقابر المسلمين .

أما القسم الثاني ـ وهو كفر النعمة ـ فهو الاجتراء على الله بترك ما فرض ، كالصلاة والصوم والزكاة ، وارتكاب ما حرم ، كالزنا والربا والسرقة وشرب الخمر من غير استحلال للفعل أو الترك ، وهو لا يؤدي بصاحبه إلى الخروج من الملة ، إذ تبقى له جميع أحكام الاسلام في الدنيا ما عدا الولاية ، فتجوز مناكحته وتبقى موارثته ويدفن مع المسلمين ، غير أنه يسلب الولاية ـ وهي المحبة في الله ـ وينقلب إلى ضدها وهو البراءة ، وهذا القسم كالذي قبله ثابت بالكتاب والسنة ، فمن الكتاب قوله تعالى : ﴿**ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإن الله غني عن العالمين**﴾[1] ، وقوله : ﴿**وهل نجازي إلا الكفور**﴾[2] ، مع ثبوت مجازاة غير المشركين بأعمالهم الباطلة بنصوص الكتاب والسنة ، وقوله سبحانه حكاية عن سليمان : ﴿**ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم**﴾[3؟] ، فإن الشكر المقصود هنا هو الوفاء بحق النعمة من طاعة المنعم بها الواجبة على المنعم عليه ، وفي مقابلة الكفر وهو التقصير في الطاعة .

---

١ ـ سورة آل عمران : الآية «٩٧»
٢ ـ سورة سبأ : الآية «١٧»
٣ ـ سورة النمل : الآية «٤٠»

وأما السنة : فهي حافلة بكثير من النصوص الدالة على كفر مرتكب الكبائر ، منها ما رواه الامام الربيع - رحمه الله - عن أبي عبيدة عن جابر بن زيد عن ابن عباس - رضي الله عنهم - عن رسول الله ﷺ أنه قال : «من أتى الرجال شهوة دون النساء أو أتى النساء في أعجازهن فقد كفر» . ومنها ما أخرجه الربيع بهذا السند مرفوعا : «ليس بين العبد والكفر إلا تركه الصلاة» ، ورواه الجماعة إلا البخاري والنسائي عن جابر - رضي الله عنه - مرفوعا بلفظ «بين الرجل والكفر ترك الصلاة» ، وروى أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجة والحاكم وابن حبان عن بريدة - رضي الله عنه - قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «العهد الذي بيننا وبينكم الصلاة فمن تركها فقد كفر» ، وصححه النسائي والعراقي .

ومنها ما رواه البخاري عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال : قال النبي ﷺ : «أريت النار فإذا أكثر أهلها النساء يكفرن ، قيل : أيكفرن بالله ؟ قال : يكفرن العشير ويكفرن الاحسان لو أحسنت إلى إحداهن الدهر ثم رأت منك شيئا قالت : ما رأيت منك خيرا قط» ، وروى مثله مسلم عن ابن عمر - رضي الله عنهما - وحكى الحافظ في الفتح في شرح هذا الحديث عن القاضي أبي بكر ابن العربي أنه قال في شرحه له : مراد المصنف أن يبين أن الطاعات كما تسمى إيمانا كذلك المعاصي تسمى كفرا ، وحكى ذلك عنه أيضا العلامة العيني في شرحه القيم على صحيح البخاري

المسمى عمدة القاري .

واستدل مسلم في صحيحه هذا النوع من الكفر بكثير من الأحاديث التي أخرجها ؛ منها ما رواه عن ابن عمر وجرير أن النبي ﷺ في حجة الوداع قال : «لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض» ، وما رواه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : «اثنتان في الناس هما بهم كفر : الطعن في النسب والنياحة على الميت» ، وما أخرجه عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال : قال رسول الله ﷺ : «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر» ، وما أخرجه عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ يقول إن رسول الله ﷺ قال : «لا ترغبوا عن آبائكم فمن رغب عن أبيه فهو كفر» ، وما رواه عن أبي ذر ـ رضي الله عنه ـ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : «ليس من رجل ادعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر ، ومن ادعى ما ليس له فليس منا وليتبوأ مقعده من النار ، ومن دعا رجلا بالكفر أو قال عدوُّ الله وليس كذلك إلا حار عليه» . ومثل هذا في السنة كثير .

وإن تعجب فعجب ممن ينكر هذا القسم من الكفر بعد ثبوته بالكتاب والسنة ، ويشنع على الأباضية بأنهم يقولون به ويلقيهم ـ بسبب ذلك ـ في مصاف الخوارج الذين يكفرون أهل التوحيد تكفيرا يخرجهم من الملة .

وأنت إذا تدبرت كلام المحققين من المحدثين وغيرهم وجدتهم يصرحون بصحة ما ذهب إليه أصحابنا من تكفير مرتكب

الكبائر كفر نعمة لا كفر شرك ، وكفى بإمامي المحدثين - البخاري ومسلم - اللذين صرحا في صحيحيهما بهذا الكفر غير مرة .

وقد مر بك كلام الامام ابن العربي ، وهو في مقدمة أئمة المالكية فقها وحديثا وتفسيرا ، وتجد نحوه في كلام النووي في شرحه على صحيح مسلم ، ومثله ما قاله المحققون من شراح البخاري كالحافظ ابن حجر في فتح الباري ، والعيني في عمدة القاري ، والقسطلاني في إرشاد الساري ، وهو الحق الذي لا غبار عليه .

أما الذين يشنعون على من قال بكفر النعمة ، فلا يخلو إما أن يكون تشنيعهم نتيجة سوء فهم وقلة علم ، وإما أن يكون بباعث حالة نفسية تدفع إلى تشويه الحقيقة ومكابرة الحق ، وكثيرا ما يرتبك هؤلاء عندما يواجهون مثل هذه النصوص ، فيتكلفون لها تأويلات شتى ، كالقول بأنها يراد بها المبالغة في التنفير عن تلك الأعمال ، أو أنها أطلق عليها اسم الكفر لأنها من شأن الكفار غالبا ، وهي تأويلات لا تتفق مع سياق النصوص ، وإنما يلجئهم إليها التقليد الأعمى والتعصب البغيض .

والكفر المعني هنا هو الكفر الذي يخرج بصاحبه من الملة ، سواء قلنا إن المعنيين به مشركو العرب أو كفرة أهل الكتاب أو الطائفتان جميعا كما هو الصحيح ، لأنهم جميعا يصدق عليهم وصف الكفر المخرج من الملة .

وقال الامام محمد عبده : الكفر هنا عبارة عن جحود ما صرح

الكتاب المنزل أنه من عند الله ، أو جحود الكتاب نفسه أو النبي الذي جاء به ، وبالجملة ما علم من الدين بالضرورة بعد ما بلغت الجاحد رسالة النبي ﷺ بلاغا صحيحا ، وعرضت عليه الأدلة على صحتها لينظر فيها ؛ فأعرض عن شيء من ذلك وجحده عنادا أو تساهلا أو استهزاء ، نعني بذلك أنه لم يستمر في النظر حتى يؤمن - ثم قال - ولم نسمع أن أحدا من الصحابة - رضي الله عنهم - كفر أحدا بما وراء هذا فما عداه من الأفاعيل والأقاويل المخالفة لبعض ما أسند إلى الدين ولم يصل العلم بأنه منه إلى حد الضرورة - أي لم يكن سنده قطعيا كسند الكتاب - فلا يعد منكره كافرا إلا إذا قصد تكذيب النبي ﷺ ، فمتى كان للمنكر سند من الدين يستند إليه فلا يكفر ، وإن ضعفت شبهته في الاستناد إليه مادام صادق النية فيما يعتقد ، ولم يستهن بشيء مما ثبت بالقطع وروده عن المعصوم ﷺ .

وقد تجرأ بعض المتأخرين على تكفير من يتأول بعض الظنيات أو يخالف شيئا مما سبق الاجتهاد فيه أو ينكر بعض المسائل الخلافية ، فجرأوا الناس على هذا الأمر العظيم حتى صاروا يكفرون من يخالفهم في بعض العادات وإن كانت من البدع المحظورات ، ثم هم على عقائد الكافرين وأخلاق المنافقين ، ويعملون أعمال المشركين ، ويصفون أنفسهم بالمؤمنين الصادقين[1] .

وهذا كلام في منتهى النفاسة ، فإن التجرؤ على إخراج أحد من الموحدين من حظيرة الملة أمر لا يستهان به ، فهو تترتب عليه

---

١ - تفسير المنار ، حـ ١ ص ١٤٠ ط ٤

عواقب سيئة في الدنيا والآخرة ، لأنه سبب انفكاك العُرى وانحلال الروابط وتقطع الصلات بين الأمة .

ومن ثم نجد أصحابنا ـ رحمهم الله ـ لا يكفرون كفر شرك من يصطدم بالنصوص القاطعة إن كان متشبثا بشيء من التأويل ، وإن كان في ذاته أو هي من نسج العنكبوت ، وإنما يصفون مثله بالنفاق وكفر النعمة .

أما المسائل الاجتهادية فللرأي فيها مجال رحب عندهم ، فلا يعنف من قال برأي ما لم يصطدم بنص قاطع ولا يفسق من عمل به .

هذا ، وقسم الأستاذ الامام الكافرين إلى أقسام ، فقال : منهم من يعرف الحق وينكره عنادا ، وهؤلاء هم الأقلون ولا ثبات لهم ولا قوام ، وكان منهم في زمن النبي ﷺ ولم يلبثوا أن انقرضوا ـ قال ـ كنت قلت بهذا المعنى كلمة جديرة بأن تحفظ ، وهي : أن جحود الحق مع العلم به كاليقين في العلم ، كلاهما قليل في الناس .

ومنهم من لا يعرف الحق ولا يريد ولا يحب أن يعرفه ، وهم الذين قال الله تعالى فيهم : ﴿**إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون**﴾[1] . فهؤلاء كلما صاح بهم صائح الحق فزعوا ونفروا وأعرضوا واستكبروا ، ففي أنفسهم شعور بالحق ،

---

١ ـ سورة الأنفال : الأيتان «٢٢ ، ٢٣»

ولكنهم يجدون فيه زلزلة كلما لاح لهم شعاعه يحجبونه عن أعينهم بأيديهم . وسبب ذلك أنهم لم يستعملوا أنظارهم في فهم الحق ، ويخافون أن لو استعملوها أن ينقصهم شيء مما يظنونه خيرا ويتوهمونه معقودا بعقائدهم التي وجدوا عليها آباءهم وساداتهم .

ومنهم من مرضت نفسه واعتل وجدانه ، فلا يذوق للحق لذة ، ولا يجد نفسه فيه رغبة ، بل انصرف عنه إلى هموم أخر ملكت قلبه وأسرت فؤاده ، كالهموم التي غلبت أغلب الناس اليوم على عقولهم ودينهم ، وهي ما استغرقت كل ما توفر لديهم من عقل وإدراك ، واستنفدت كل ما يملكون من حول وقوة في سبيل كسب مال أو توفير لذة جسمانية أو قضاء شهوة وهمية ، فعمي عليهم كل سبيل سوى سُبل ما استهلكوا فيه ، فإذا عرض عليهم الحق أو ناداهم إليه مناد رأيتهم لا يفهمون ما يقول الداعي ، ولا يميزون بين ما يدعو إليه وبين ما هم عليه ، فيكون حظ الحق منهم الاستهزاء والاستهانة بأمره ، فإذا وعدهم أو أوعدهم النذير قالوا لا نصدق ولا نكذب حتى ننتهي إلى ذلك المصير ، وهذا القسم كالذي قبله كثير العدد في الناس في كل زمان ومكان ، خصوصا في الأمم التي يفشو فيها الجهل وتنطمس من أفرادها أعين الفطرة ، وتنضب من أنفسهم ينابيع الفضائل ، فيصبحون كالبهائم السائمة لا هم لهم إلا فيما يملأ بطونهم أو يداعب أوهامهم ، ويصح جمع هذين القسمين تحت قسم واحد ، وهو قسم المعرضين الجاحدين الجاهلين . والقسم الأول هو قسم المعاندين المكابرين[1] .

---

١ - المنار ، جـ ١ ص ١٤٠ - ١٤٢ ط ٤

هذا كلامه ، وهو مع نفاسته ينبغي أن ينظر فيه ، فإن الشواهد قائمة على كثرة أفراد القسم الأول . فاليهود الذين كذبوا النبي ﷺ قال الله فيهم : **﴿يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون﴾**[1] .

وقد ذكرهم الله في كثير من الآيات بأنهم يحرفون الكلم عن مواضعه ، ويبدلون ما أنزل الله فيما بأيديهم من الكتاب من آيات كاشفة للحق لأجل منفعة مادية زائلة ، أو من أجل حسدهم أهل الحق أو بباعث العنت والاستكبار ، وقد كانوا يستفتحون بمبعث النبي ﷺ على الذين كفروا من العرب الأميين فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ، ومن فحص أحوال اليهود ، وجدهم من أعرف الناس برسالة محمد ﷺ وصدقها ، وإنما آثروا ما توهموه مصلحة لهم على الايمان فباؤوا بالخسران وهووا في دركات الهوان .

أما مشركو العرب فإنهم وإن كانوا على جاهلية جهلاء وأمية متأصلة فيهم ، فقد كانوا يتصفون برقة الشعور ودقة النظر ، وقد أوتوا من ملكة البيان ما كانوا به متفوقين على غيرهم ، فلم يكن يعزب عن أذهانهم صدق النبي ﷺ ، وما كانوا عميا عن إشراق حجته ونصوع دليله .

كيف وقد كان عليه أفضل الصلاة والسلام مشهورا بينهم بالصدق والأمانة لا يختلف في ذلك اثنان منهم ، وكان القرآن يصبحهم ويمسيهم بقذائف إعجازه ويدعوهم إلى التحدي والمعارضة

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «١٤٦»

بأسلوب يبعث عزائم الخاملين منهم ، وقد وقفوا مشدوهين أمام سطوع حججه ، وظهور براهينه ، ولم تحدثهم نفوسهم العاتية بأن ينزلوا إلى ميدان المعارضة فيحاولوا أن يأتوا ولو بمثل أقصر سورة من سُوَره ، وهم الذين لا يصطلى بنارهم في البيان ، ولا يجرى في مضمارهم في منثور القول ومنظومه .

على أن كل ما كان يدعو إليه ﷺ من عقيدة وأعمال وأخلاق ، هو نفسه شاهد على صدقه ، لأنه نابع من الفطرة الانسانية وملب لضرورات البشر ، فلم يكن الباعث على كفرهم إلا العناد والمكابرة ، كما ثبت ذلك في أقوال بعض كبرائهم .

أقوال في إعراب «سواء» :

«وسواء» ؛ اسم مصدر بمعنى الاستواء ، يخبر به عن المفرد وغيره من غير أن تدخل عليه علامة للتثنية أو الجمع ، قال تعالى : **﴿فأنتم فيه سواء﴾**[1] . ويوصف به المفرد وغيره كذلك ، فمثال وصف المفرد قوله تعالى : **﴿تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾**[2] . ومثال وصف الجمع قوله سبحانه : **﴿في أربعة أيام سواء للسائلين﴾**[3] ، على قراءة من جر سواء .

وكما أن المصدر يحل محل اسم الفاعل لقصد المبالغة ، نحو محمد عدل ، بمعنى عادل ، إذا أردت أن العدل يتمثل في شخصه

---

١ - سورة الروم : الآية «٢٨»
٢ - سورة آل عمران : الآية «٦٤»
٣ - سورة فصلت : الآية «١٠»

ويتجسد في حكمه ، فكذلك اسمه ، ولذلك صح الاخبار بسواء عن المبتدأ .

واختلف علماء العربية والتفسير في إعراب سواء هنا ، منهم من أعربه خبرا لإن ورفع به الفاعل المفهوم من ﴿أأنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ ، كأنه قيل إن الذين كفروا مستوٍ عليهم إنذارك وعدمه ، ومنهم من أعربه خبر مبتدأ محذوف ، تقديره الأمران سواء ثم بين الأمرين بقوله : ﴿أأنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ .

ومنهم من أعربه خبرا مقدما لمبتدأ مؤخر ، أي سواء عليهم إنذارك وعدمه ، وهو المشهور على الألسنة ، وأورد عليه أمور :

أولها : أن الفعل يسند ولا يسند إليه .

ثانيها : أن الاستفهام له صدر الكلام ، وهذا الاعراب يبطل ذلك .

ثالثها : أن الهمزة وأم موضوعان لأحد أمرين ، ولفظ سواء لا يدل على مفرد ، لأنه بمعنى الاستواء وهو يقتضي الاشتراك ، ولذلك يقال استوى وجوده وعدمه ، ولا يقال أو عدمه .

رابعها : أن تقديمه مع تقديره خبرا يؤدي إلى التباس المبتدأ بالفاعل فلا يصح .

وأجيب عن الأول بأنه من جنس الكلام الذي يهجر فيه جانب

اللفظ إلى جانب المعنى ، ومثله شائع عند العرب ، كقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن ، فإن إجراءه على ظاهره يستلزم عطف الاسم المنصوب على الفعل ، بل المفرد على جملة لا محل لها

وعن الثاني والثالث : بأن الهمزة وأم قد جردا هنا عن معنى الاستفهام عن أحد الأمرين ولأجل استوائهما في علم المستفهم جعلا مستويين في تعلق الحكم بهما حتى قيل إنهما تُجُوِّز بهما عن معنى الواو العاطفة الدالة على اجتماع متعاطفيها في نسبةٍ مّا من غير ملاحظة تقدم أو تأخر ، وحاصل هذا الجواب أنهما يدلان على الاشتراك فقط ولا ملاحظة فيهما للاستفهام .

وأجيب عن الرابع : بأن الالتباس إنما يحصل في الخبر الفعلي نحو زيد قام ، وإذا لم يمتنع تقديمه وهو صفة صريحة فعدم امتناعه هنا أولى .

واستظهر ابن عاشور أن المبتدأ بعد سواء مقدر يدل عليه الاستفهام الواقع معه وأن التقدير سواء جواب «أأنذرتهم أم لم تنذرهم» ، ومثل لذلك بقول القائل : علمت أزيد قائم ، فإن تقديره علمت جواب هذا السؤال ، وهذا الاعراب مبين للمعني المراد غير أنه لا يتفق مع أصول الفن . وأجيز جعل سواء مبتدأ واقعا لفاعل سد مسد الخبر ، لأن سواء بمعنى مستوٍ فهو كاسم الفاعل ، فلذلك أعطى حكمه في رفع الفاعل الساد مسد خبر المبتدأ .

ومهما يكن الاعراب فإن الآية تفيد عدم جدوى الانذار في

هؤلاء الناس ، فلذلك تساوى مع عدمه .

مهمة الداعي الاصلاح :

وإنما واجب الرسول ﷺ القيام بما أمر بـه من الانذار والتبليغ ، وليس في مقدوره ولا في مقدور أحد من الناس تمكين الهداية من القلوب ، وإنما هو من مقدور الله وحده ، وفائدة تبليغ هؤلاء ـ مع القطع بعدم تقبلهم ـ إقامة حجة الله عليهم لئلا يقولوا : ﴿**ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى**﴾[1] . وفي ذلك إيماء إلى أن مهمة الداعي محاولة استصلاح الناس وإن أيس من نجاح هذه المحاولة ، كما سيأتي إن شاء الله موضحا في موضعه . .

وتعدية سواء بعلى للدلالة على التمكّن ، فقد سبق أن على تفيد الاستعلاء ، وهو يقتضي تمكن المستعلي من المستعلى عليه ، ويراد به هنا استواء الانذار وعدمه عند هؤلاء المعنيين .

وقوله «لا يؤمنون» يفيد تقرير ما تقدم ، وهو إما تأكيد له ، وإما خبر بعد خبر ، ولا يصح أن يكون خبر إن ، وجملة «سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم» اعتراضية وإن جوّزه صاحب الكشاف لأن فائدة الاخبار بيان استواء الانذار وعدمه لا إفادة عدم إيمانهم فحسب .

---

١ ـ سورة طه : الآية «١٣٤»

لا يكلف الله إلا بما في وسع المكلفين :

هذا وقد تشبث بهذه الآية كثير من القائلين بجواز التكليف بالمحال ووقوعه ، ووجه استدلالهم أن الله سبحانه أخبر عن هؤلاء الكفار بعدم إيمانهم ، واستواء الانذار وعدمه عليهم ، وهم مع ذلك مخاطبون بالايمان مكلفون به مع عدم جواز تبديل شيء من كلمات الله تعالى ، وهو يعني أنهم مطالبون بأن يؤمنوا أنهم لا يؤمنون لاندراج ذلك فيما طولبوا بالايمان به من الكتاب . هذا ملخص ما يقولونه . ولهم في الاستدلال لذلك مسالك متشعبة ووجوه مختلفة ، وكأني بهؤلاء يتصامون عن قوله تعالى ﴿**لا يكلف الله نفسا إلا وسعها**﴾ ، وقوله : ﴿**لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها**﴾ .

والآيات الدالة على أن عدم إيمان الكفار ناتج عن عنادهم وإخلادهم إلى الضلالة ، وإصرارهم على الباطل ، كقوله تعالى : ﴿**وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الأولين أو يأتيهم العذاب قبلا**﴾[1] ، وقوله : ﴿**وماذا عليهم لو آمنوا**﴾[2] .

والقول الحق في ذلك أن إخبار الله عز وجل بعدم إيمانهم إنما هو إخبار عما علمه من حالهم ، فلا يسقط ذلك تكليفهم بالايمان ، ولا يدل على أنهم طولبوا بما هم عاجزون عنه ، فإنهم كانوا قادرين على التسليم ، وإنما باعدهم عنه ما رسخ في نفوسهم من كراهة

---

١ - سورة الكهف : الآية ٥٥.
٢ - سورة النساء : الآية ٣٩.

الحق ، وعداوة أهله .

ويرى العلامة ابن عاشور أن الاختلاف في هذه المسألة ناشىء عن الالتباس الحاصل من مفهوم المحال ، فهو يطلق على ما هو محال عقلا ، كجمع النقيضين ، ومحال عادة ، كصعود السماء ، وما فيه حرج وإعنات كذبح المرء ولده ، ووقوف الواحد لعشرة من أقرانه ، وما عرضت له الاستحالة بالنظر إلى شيء آخر ، كإيمان من علم الله عدم إيمانه وحج من علم الله أنه لا يحج ، وكل ذلك مندرج فيما لا يطاق كما في قوله سبحانه : ﴿**ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به**﴾ ، فإن المراد بذلك ما يشق على النفس مشقة عظيمة ، وأطلق لفظ المحال على كل واحد من هذه الأقسام حقيقة ومطابقة في بعضها ، والتزاما في البعض ومجازا في البعض .

وأطلق عليها عدم المقدور كذلك ، كما أطلق الجواز على الامكان وعلى الامكان للحكمة ، وعلى الوقوع ، فكان ذلك منشأ الاختلاف الذي ملأ الفضاء حتى جاء من فتح إغلاق الاشكال بمفاتيح التحرير ، فتبين أن الجواز الامكاني ثابت لأن يفعل ما يشاء لو شاء ، وثبت أن الجواز الملائم للحكمة منتفٍ عند الطائفتين وإن اختلفتا في تفسير الحكمة ، لاتفاق الكل على أن فائدة التكليف تنعدم إذا كان المكلف به متعذر الوقوع ، وثبت أن الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه مكلف به جوازا ووقوعا ، وجل التكاليف لا تخلو من ذلك ، وثبت ما هو أخص وهو رفع الحرج الخارجي عن الحد

المتعارف تفضلا من الله تعالى لقوله : ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[1] ، وقوله : ﴿علم أن لن تحصوه فتاب عليكم﴾[2] ، أي لا تطيقونه كما أشار إليه ابن العربي في الأحكام . انتهى المراد من كلامه بتصرف .

ولا يماري عاقلٌ في أن الله يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، وأن جميع أفعاله عدل لا يوصف شيء منها بالظلم والجور ، ولكنه سبحانه أخبرنا بعدم تكليفه إلا بما في وسع المكلفين ، فليس لنا أن نتجاوز ذلك فنصفه بما يخالفه .

ومن المعلوم أن الله هدى كل أحد السبيل وفتح لكل من شاء أبواب الرشاد ، فانحراف الانسان إلى مسالك الغواية ليس بسبب حيلولة القدر بينه وبين الرشد ، وإنما هو باستحباب نفسه ، كما أخبر الله عن ثمود بقوله : ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾[3] ، والله يعلم ما اشتملت عليه طوايا الأنفس وحنايا الضمائر ، فلا غرو في إخباره عمن أخبر عنه بعدم الايمان مع دعوته إليه ، إذ الخبر إنما هو عما علمه الله من هوى نفسه وميلولة رغبته .

وبهذا يندفع الاعتراض الذي تصوره الامام ابن عاشور في دعوة أمثال هؤلاء إلى الحق مع العلمْ بعدم استجابتهم ، ولا داعي إلى ما أجاب به من أن الرسول ﷺ لم يقصد أحدا بعينه من هؤلاء الذين ماتوا مصرين على الكفر فيخصه بالدعوة إلى الايمان كما صنع

---

١ - سورة الحج : الآية «٧٨»

٢ - سورة المزمل : الآية «٢٠»

٣ - سورة فصلت : الآية «١٧»

مع عمر بن الخطاب حين جاءه ، إذ قال له : أما آن لك يا ابن الخطاب أن تقول : لا إله إلا الله ؟ وكما صنع مع غيره ممن أسلم .

وكلامه هذا دعوى لم تنهض بها حجة ، ومن أين له أن رسول الله ﷺ لم يدع أحدا بعينه ممن لم يسلموا إلى الاسلام ، مع قوله تعالى : ﴿لتنذر قوما ما أنذر آباؤهم فهم غافلون . .﴾ إلى قوله : ﴿. . لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون﴾[1] .

ودعوته ﷺ لم تختلف عن دعوات النبيين من قبله في حيثية الاتجاه بها إلى جميع من أرسل إليهم ، سواء من وفق لقبولها منهم ومن لم يوفق ، وقد أرسل الله موسى وهارون ـ عليهما السلام ـ برسالة الحق إلى فرعون الكافر العنيد ، الذي سبق في علم الله أنه سيموت على كفره وضلاله ، وأمرهما أن يقولا له قولا لينا ، وبين هذا القول اللين قوله تعالى : ﴿فقل هل لك إلى أن تزكى وأهديك إلى ربك فتخشى﴾[2] .

وهكذا كانت رسالات جميع المرسلين إلى أقوامهم كما هو واضح لمن تدبر القرآن ، وليت شعري ما هو الفارق بين دعوة الأعيان ودعوة المجموعة ، على أن الدعوة هي تكليف إلهي للرسل يجب عليهم القيام بها مع غض النظر عما يكون من عاقبة أمرها .

ولأجل ذلك أمر الله نبيه ﷺ أن يحط عن صدره أثقال الهموم التي كان ينوء بها بسبب ما كان يلقاه من قومه من صدود ، وقال له

---

١ ـ سورة يس : الآيات «٦ ، ٧»
٢ ـ سورة النازعات : الآيتان «١٨ ، ١٩»

تعالى : ﴿إنما عليك البلاغ وعلينا الحساب﴾[1] .

هذا وقد شدد الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده النكير على القائلين بالتكليف بالمحال ، وذكر أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ما كان ذلك يخطر على بال أحد منهم ، ثم قال : إن الاتفاق واقع بين الأئمة ، بل بين الأمة على أن التكليف بالمحال غير واقع وأن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها ، كما صرح به الكتاب وتضافرت عليه الأحاديث النبوية[2] .

وقس كلامه هذا إلى ما قاله الفخر الرازي من أن القول بجوازه هو قول أهل السنة ، والقول بعدم جوازه هو قول المعتزلة .

*

١ ـ سورة الرعد : الآية «٤٠»
٢ ـ سورة المنار ، جـ ١ ص ١٤٧ ـ ١٤٨ ط ٤

﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم﴾ (٧)

تمكن الضلال من نفوس الكافرين :

حال هؤلاء الذين كفروا تدعو إلى الاستغراب وتبعث الحيرة في نفوس السامعين ، ما بالهم لا يؤمنون ، وقد توفرت دواعي الايمان ، فهو سبب سلامة الدنيا وسعادة العقبى ، وقد برزت معالمه ووضحت مسالكه ، وتبرأ من كل أسباب الشك ودواعي اللبس ، ليس فيه ما لا تستسيغه العقول المبصرة وتميل إليه الطبائع السليمة ، فإذا طرق مسامع الناس ما تقدم في الآية السابقة من استواء الانذار وعدمه عليهم ، حاروا من ذلك ولم يدركوا السبب الذي أدى بهم إلى هذه الحالة ، حيث استولى الضلال على عقولهم وهيمن العناد على نفوسهم ، فلذلك عقبت تلك الآية بهذه ليكون ما فيها كالتعليل لما تقدم ، فهي مع تقريرها لسابقتها كاشفة عن علة ما فيها ، ولا ينافي ذلك ما قيل إن جملة ختم الله على قلوبهم استئناف بياني يفيد جواب سائل يسأل عن سبب كونهم لا يؤمنون .

ومن ناحية أخرى هي مقابلة لجملة «أولئك على هدى من ربهم» ، فتلك مشعرة بتمكن المؤمنين من الهدى والثناء عليهم بارتقائهم في درجاته ، وهذه مشعرة بتمكن الضلال من نفوس

الكافرين وإحاطته بها حتى لم يعد للحق سبيل إليها ، كما أنها مشعرة بذمهم على انحطاطهم في دركات الضلال .

والختم والكتم أخوان ، كما قال الزمخشري ، لأن تقاربهما اللفظي يشعر بالتقائهما في المعنى ، وحقيقته في المحسوسات كالختم على الاناء بمعنى سده ، والختم على الكتاب بوضع علامة ـ مرسومة في خاتم ـ عليه ليمنع ذلك من فتحه .

واختُلِف في المراد بالختم هنا :

فذهبت طائفة من مفسري السلف إلى أن الخَتم واقع حقيقة على القلوب ، ومن ذلك ما رواه ابن جرير عن الأعمش ، قال : أرانا مجاهد بيده فقال كانوا يرون أن القلب في مثل هذا ـ يعني الكف ـ فإذا أذنب العبد ذنبا ضم منه ـ وقال بإصبعه الخنصر هكذا ـ فإذا أذنب ضم ـ وقال بإصبع أخرى ، فإذا أذنب ضم ـ وقال بإصبع أخرى ـ هكذا حتى ضَمَّ أصابعه كلها ، قال : ثم يطبع عليه بطابع . قال مجاهد : وكانوا يرون أن ذلك الرَّيْن[1] .

واختار هذا القول ابن جرير والقرطبي ، وعضداه بما رواه الترمذي ـ وصححه ـ والنسائي وابن ماجة وابن جرير نفسه عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال : قال رسول الله ﷺ : «إن المذنب إذا أذنب ذنبا كان نَكتَة سوداء في قلبه ، فإن تاب ونزع واستغفر صقل قلبه ، وإن زاد زادت حتى يُغلف قلبه وذلك الران الذي قال

---

١ ـ تفسير ابن جرير ، حـ ١ ص ٨٧ ط دار المعرفة .

الله جل ثناؤه : ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾[1] .

ووجه الاستدلال بالحديث أنه يفيد أن الذنوب إذا تتابعت على القلوب أغلفتها ، وإذا أغلفتها أتاها حينئذ الختم من قبل الله عز وجل والطبع ، فلا يكون للايمان إليها مسلك ولا للكفر منها مخلص [2] .

وعضده القرطبي أيضا بما رواه مسلم عن حذيفة ـ رضي الله عنه ـ قال : حدثنا رسول الله ﷺ حديثين ، قد رأيت أحدهما وأنا أنتظر الآخر ، حدثنا أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال ، ثم نزل القرآن فعلموا من القرآن ، وعلموا من السنة ، ثم حدثنا عن رفع الأمانة ، قال : ينام الرجل النومة فتقبض الأمانة من قلبه فيظل أثرها مثل الوَكْتِ ، ثم ينام النومة فتقبض الأمانة من قلبه فيظل أثرها مثل المَجْلِ كجمر دحرجته على رجلك فنفط فتراه مُنْتَبِرا وليس فيه شيء ـ ثم أخذ حصى فدحرجه على رجله ـ فيصبح الناس يتبايعون لا يكاد أحد يؤدي الأمانة حتى يقال إن في بني فلان رجلا أمينا ، حتى يقال للرجل ما أجلده ما أظرفه ما أعقله ، وما في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان ، ولقد أتى عليّ زمان وما أبالي أيَّكُم بايعت لئن كان مسلما ليردنه علي دينه ، ولئن كان نصرانيا أو يهوديا ليردنه علي ساعيه ، وأما اليوم فما كنت لأبايع منكم إلا فلانا وفلانا [3] .

---

١ ـ سورة المطففين : الآية «١٤»

٢ ـ المرجع السابق جـ ١ ص ٨٧ ط دار المعرفة .

٣ ـ الوكت : الأثر اليسير في الشيء . المجل : ما يشبه البثر من العمل بالأشياء الصلبة الخشنة . الانتبار : الارتفاع . انتهى ملخصا من اللسان ، ومثله في تفسير القرطبي ؛ إلا في المجل فقد فسره بما يكون بين الجلد واللحم من ماء .

وعضده كذلك بحديث حذيفة عند البخاري ، قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «تعرض الفتن على القلوب كالحصير عودا عودا ، فأي قلب أُشربها نكت فيه نكتة سوداء ، وأي قلب أنكرها نكت فيه نكتة بيضاء حتى تصير على قلبين على أبيض مثل الصفا فلا تضره فتنة ما دامت السموات والأرض ، والآخر أسود مُرْبادٍّ كالكوز مُجَخِّيا لا يعرف معروفا ولا ينكر منكرا إلا ما أشرب من هواه . . »[1] «الحديث» .

وذهب أكثر مفسري الخلف إلى أن ذلك من باب المجاز ، فإن عدم وعي القلوب للحق ونبوَّها عن قبوله جعلها كأنها مختوم عليها بسداد يحول بينها وبين وصول الحق إليها ، ويقال مثال ذلك في ختم الأسماع ، ومثله في تغشية الأبصار ، وإيضاح ذلك ، أن يصور رفض عقولهم لما أنزل الله من هدى - بسبب كفرهم بالله الذي ملأ تفكيرهم وسيطر على نفوسهم ومج أسماعهم لأصوات الحق - في صورة الاستيثاق بالختم ، ويصور إعراضهم عن النظر في آيات الله الدالة على وحدانيته ، في صورة تغشية الأبصار بغشاوة حائلة بينها وبين الإبصار ، فيكون المجاز استعاريا ويصح أن يكون من باب المجاز التمثيلي ، بأن تشبه هيئة منتزعة من تصميمهم على الكفر ، وإعراضهم عن داعي الحق الصادع بقواطع البراهين ، بهيئة الختم المنتزعة من فعله وفاعله ، وهو الخاتم ، والواقع عليه الفعل ، وهو المختوم عليه ، وتشبه حالة أبصارهم في عدم تأمل دلائل وحدانية الله

---

١ - المرباد : ما تغير الى لون يضرب الى السواد . المجخي : المائل . كذا في اللسان .

وصدق رسوله بهيئة الغشاوة ، ويجوز أيضا أن يكون من باب المجاز الارسالي ، فإن لازم الختم والغشاوة عدم العقل والحس ، فيراد هذا اللازم بذكر ملزومه وأنكر أصحاب هذا القول على أصحاب القول الأول ووصفوهم بالظاهرية ، وقد ظهر لي بعد إمعان النظر في القولين أن الثاني هو الراجح ، فإن اقتران القلوب بالأسماع ، واشتراكهما في الختم ، وذكر غشاوة الأبصار من بعد ، قرائن كافية لصرف لفظ الختم عن حقيقته إلى مجازه ، فإن الأسماع يتعذر أن يكون ختمها حقيقيا ، فإذا حمل ختم القلوب على الحقيقة ، كان ذلك من باب حمل اللفظ على حقيقته ومجازه في إطلاق واحد ، وذلك ما لا يصح ، على أن ختم الأسماع لو كان حقيقيا ما وصل إلى مسامعهم صوت ، وكذلك يتعذر حمل الغشاوة التي في الإبصار على معناها الحقيقي ، إذ لا غشاوة حسية تشاهد ، ولو أن عليها غشاوة حسية لامتنع عليها الابصار رأسا ، وذلك لا ينافي أن تتأثر القلوب تأثرا محسوسا بمعصية الله ، كما يقيده ظاهر حديث أبي هريرة ، وحديثي حذيفة - رضي الله عنهما - على انني أميل إلى أن المراد من هذه الأحاديث تصوير الرسول ﷺ ، ما يعرو القلوب بسبب المعصية من الانقباض عن الحق ، واستثقاله والانبساط للباطل ، والارتياح له ، في صورة الأمر المحسوس تيسيرا للأفهام ، وتقريبا للأذهان ، كما هو شأنه ﷺ في غالب كلامه .

والغشاوة ما يغشى العين من موانع الابصار ، كما قال الشاعر :

صحبتك إذ عيني عليها غشاوة   فلما انجلت قطعت نفسي ألومها

وأصلها بمعنى الغطاء ، وإنما قصرت الغشاوة على الأبصار ، وألحقت الأسماع بالقلوب في الختم ليتفق ما في هذه الآية مع ما في قوله تعالى : **﴿وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة﴾**[1] ، ولأن الغشاوة أنسب بالأبصار ، والختم بالقلوب والأسماع ، لأن الختم من شأنه أن يكون على المستور المكنون ، وهكذا موضع حس السمع ، وموضع إدراك العقل ، أما حاسة البصر فهي منكشفة ظاهرة ، فلذلك كانت الغشاوة هي المناسبة لها .

هذا ، وما أصاب هؤلاء من الختم على قلوبهم ، وعلى أسماعهم ، وغشاوة أبصارهم ، ليس إلا نتيجة إصرارهم على الكفر ، وإخلادهم إلى الضلال ، كما يدل عليه قوله سبحانه : **﴿فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا﴾**[2] ، وقوله : **﴿ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم﴾**[3] .

وهذا لأن الاسترسال في العصيان ، والاستسلام لمطالب الشيطان ، يؤديان إلى الهبوط في دركات المعاصي ، وحضيض الضلال ، حتى يحرم صاحب ذلك من عناية الله التي تفك عنه أغلال الغواية ، وتخلصه من حبائل الهوى .

---

١ - سورة الجاثية : الآية «٢٣»
٢ - سورة النساء : الآية «١٥٥»
٣ - سورة المنافقون : الآية «٣»

ومهما يكن المراد بالختم في الآية ، فإن إسناده إلى الله حقيقي ، لأن القلوب كسائر مخلوقاته واقعة في قبضته ، يصرفها كما يشاء ، وما الهداية إلا محض فضل منه ، كما أن الخذلان ليس هو إلا عدلا منه سبحانه ﴿لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون﴾[1] .

الافراط والتفريط في نسبة الأفعال :

وبهذا تعلم أن معصية العبد لربه لها صلة بقدرة الله وإرادته ، فهو سبحانه الخالق لها عندما تتجه إرادة العبد إلى اكتسابها ، ومثل ذلك يقال في طاعته ، وهذه مسألة اضطربت فيها الأفهام ، وكثر فيها الجدل منذ القرن الأول الهجري ، وقد ضلت فيها طائفتان ؛ طائفة تطاولت على الله عز وجل ، فادعت اشتراكها معه في الايجاد ، ويُمثّل هذه الطائفة المعتزلة ، أصحاب واصل بن عطاء ، الذين نفوا تعلق قدرة الله وإرادته بأفعال العبد ، وزعموا أن العبد يستقل استقلالا تاما بخلق أفعاله . وطائفة ما قدرت الله حق قدره ، إذ نسبت إليه معاصي العباد ، وزعمت أن العبد ليست له إرادة فيما يفعل ، وإنما هو مصرف في ذلك تصريفا إجباريا كالخيط في الهواء الذي تحركه الرياح ، ويمثل هذه الطائفة الجبرية ، أصحاب جهم ابن صفوان ، وإذا كانت الطائفة الأولى فرّطت في نسبة القدر والمقدور إلى الله حتى سلبته تعالى الارادة والقدرة في أفعال العباد ، فإن هذه الطائفة أفرطت في نسبة ما يصدر من العبد إليه عز وجل ، حتى زعمت أنه يجبر العباد على المعاصي التي يرتكبونها ثم يعاقبهم

---

١ ـ سورة الأنبياء : الآية «٢٣»

عليها ، وليس قولهم هذا إلا صريحا في نسبة الظلم إليه تعالى ، والقضية مزلة للأقدام ، ومزلقة للأفهام ، فيجب على من رام الهدى والسلامة أن يتبصر فيها ، ولا ينسب إلى الله ما هو برريء منه ، ولا يسلبه ما هو حقيق به ، والقول الفصل الذي هدى الله إليه أهل البصائر فاعتقدوه دينا ، هو أن الفعل تتعلق به قدرتان وإرادتان ؛ قدرة العبد وإرادته ، وهما متعلقتان بكسبه ولا تستقلان بإيجاده ، وقدرة الله وإرادته وهما اللتان تهيئان أسباب الكسب للعبد ، وتخلقان له الفعل عندما يريد اكتسابه ، سواء كان حقا أو باطلا ، من غير إكراه للعبد عليه ، وبهذا ندرك أن الله لا يعصى مكرها ، ولا يؤ اخذ العباد بما لم يجعل لهم محيصا عنه ، ولا مخلصا منه ، وبهذا يجمع بين الآيات التي قد يحسبها الغبي متناقضة بسبب قلة تدبره وسوء فهمه ، فكل ما دل على نسبة أفعال العباد إلى الله ، فهو يعني به خلق هذه الأفعال ، وكل ما دل على إسناده إلى العباد فيقصد به الكسب دون الخلق ، وثواب الله وعقابه متعلقهما كسب العباد ، كما قال عز من قائل : ﴿**لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت**﴾[1] ، وقد علم الله تعالى في الأزل ما سيختاره كل أحد من أعمال الخير والشر ، فكان قدره تعالى في ذلك بحسب ما سبق من علمه ، وقد أمر سبحانه بالخير ، ونهى عن الشر ، وأثنى على من عمل خيرا ، وذم من عمل سوءا ، وذلك لأنه سبحانه وهب الجميع القدرة على الأمرين ، فكان الثناء والذم على اختيار الناس بأنفسهم ، ولا شك أنها مسألة دقيقة ، ولذلك كان جل الذين بحثوها لم يرووا ببحثهم غليلا ، ولم يشفوا

---

١ - سورة البقرة : الآية ٢٨٦.

علة ، بل كثيرا ما أدت بحوثهم إلى التعقيد ، وقد تردد بعض العلماء بين المذهبين ، مذهب الجبر ومذهب القدر ، ولم يستقر رأيه على أحدهما ، ومن هؤلاء الفخر الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب ، فبعد أن أتى بأدلة الطائفتين صرح أن كلا الفريقين ما طلب إلا إثبات جلال الله ، وعلو كبريائه ، وإنما وقع نظر فريق منهم على العظمة ، ونظر فريق آخر إلى الحكمة ، وروي مثل هذا القول عن أبي القاسم الأنصاري ، ولم ير الفخر القطع بما تفيده الأدلة السمعية في المسألة بناء على أصله أن الدلالة السمعية لا تتجاوز الظن إلى القطع ، ولم ير كذلك القطع بمفاد الأدلة العقلية ، نظرا إلى ما توهمه من التعارض بينها ، والأدلة إذا تعارضت تساقطت .

وبما أن المعتزلة ومن حذا حذوهم يفرون من نسبة إيجاد أفعال العباد إلى الله ، هاموا في مثل هذه الآية وسلكوا طرائق قددا في تأويلها ، كما ترى ذلك في الكشاف وغيره مما دبّجته أقلامهم ، فقالوا تارة إن القوم لما أعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله حتى صارت المعصية مألوفة لهم ، كانوا كأنما طبعوا عليها ، فأشبهت حالهم حال من منع عن الشيء وصد عنه ، فلذلك أضيف إلى الله تعالى ما حلّ بهم ، لأن هذه الصفة في تمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخلقي ، وتارة قالوا إن الشيطان هو الخاتم في الحقيقة ، أو الكافر نفسه ، وإنما إسناد ذلك إلى الله لأن إقدار الشيطان والكافر منه عز وجل ، وقالوا تارة أخرى إنه لما اتفق أن يكون كفرهم عند ورود دلائل الله عليهم ، كان ورود هذه الدلائل كالسبب لما حصل منهم من الكفر ، فلذلك

أسند إليه تعالى الختم المذكور ، وذلك على غرار قوله سبحانه : ﴿وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم﴾[1] ، ومرة قالوا إن القوم لما بلغوا من الكفر مبلغا لا يمكن معه إيمانهم إلا بالقسر والالجاء من الله ، ولما لم يفعل ذلك بهم ناسب ذلك إسناد الختم إليه عز وجل ، إلى غير ذلك من التأويلات المتشابهة في التكلف والهروب من الحقيقة ، ولعمري لو أنصفوا لرأوا الحق جليا ، ولما أدى بهم اللجاج إلى الهروب من الواضح إلى المشكل ، ومن الحقيقة إلى الوهم ، ومن الصواب إلى الخطأ ، ولسنا نشك في كونهم أرادوا تنزيه الله تعالى من نسبة المعاصي إليه ، ولكنهم وقعوا فيما هو أعظم منها ، وهو نسبة العجز إليه سبحانه ، إذ لو كانت المعصية الصادرة من العبد وقعت على كره منه تعالى ، لما كان لذلك تفسير ، إلا أنه تعالى يحدث في ملكه ما ليس من مقدوره ضده ، وبالجملة فإن علينا أن نتقيد في ذلك بدلائل النص ، وأن لا نطلق لأنفسنا عنان الفكر الشارد الذي كثيرا ما يهوي بصاحبه في مهاوي الأوهام ، وللعقل البشري حدود مرسومة ، لو حاول تجاوزها تردى في المخاطر والعياذ بالله ، وهذه المسألة ترتبط بقاعدتين اعتزاليتين ؛ أولاهما : تحكيم العقل ، فإن المعتزلة يبنون معتقداتهم وسائر آرائهم على العقل ، ويرون الشرع لا يكون إلا مؤكدا للعقل أو مبينا له ، وإذا تصادما وجب الاستمساك بالعقل لأنه الأصل .

ثانيتهما : وجوب مراعاة الأصلحية والصلاحية على الله ،

---

١ - سورة التوبة : الآية «١٢٥»

ومن تأمل هذه الأصول الثلاثة التي هي أمهات الاعتزال ، رآها لا ينفك بعضها عن بعض ، فالقول بنفي خلق الأفعال عن الله فيه التفات إلى كل واحد من الأصلين الآخرين ، فهو من ناحية ناشىء عن كون العقل يستقبح أن يخلق الله للعبد ما يعذبه به ، وبما أن ذلك مستقبح عقلا فهو غير سائغ فعلا .

ومن ناحية أخرى فإن ذلك يتنافى مع ما يتبادر من مصلحة العباد ، ويجب على الله - في زعمهم - أن لا يفعل إلا ما فيه مصلحتهم ، وسيأتي إن شاء الله بحث كل واحد من هذه الأصول بما فيه مقنع لمن وفقه الله للهدى .

وبالجملة فإن إسناد الختم إلى الله حقيقي ولا داعي إلى تكلف الاجابات المتنوعة التي جاء بها الزمخشري ، إذ لا يصار إلى المجاز إلا مع تعذر الحقيقة ، والشواهد قائمة - بحمد الله - على أن الحقيقة هنا مقصودة .

والمراد بالقلب هنا العقل ، فإن العرب تطلق القلب على اللحمة الصنوبرية المعروفة في الجسم بهذا الاسم ، وتطلقه على العقل والادراك ، ومن هذا الاطلاق قوله عز وجل : **﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾**[١] .

وهذا الاطلاق ناشىء عما بين العقل والقلب من الترابط ، فإن العقل وإن كان سلطانه في الدماغ أو هو نفسه في الدماغ ، كما

---

١ - سورة ق : الآية «٣٧»

يرى المتأخرون ، فإن للقلب تأثيرا عليه لأنه مصدر الانفعالات ، ومنبع العواطف ومحل الوجدان باتفاق الجميع ، ولكل ذلك تأثير على العقل ولا يبعد أن يكون للقلب أثر في تكوين الفكر في الدماغ .

وسمي بهذا الاسم لما يطرأ عليه من التقلب ، وهو ما يشير إليه قول الرسول ﷺ : «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» ، وما هو إلا كناية عن تصريف الله تعالى له بحكمته ولطفه . ومن ثم قال الشاعر :

ما سمي القلب إلا من تقلبه　　فاحذر على القلب من قلب وتحويل

والسمع : مصدر سمع ، ويطلق على القوة المدركة للأصوات المودعة في الجارحة ، ويطلق على نفس الجارحة وهي الأذن .

والبصر : هو القوة المدركة للصور ، ويطلق على الجارحة التي يحل فيها ، كما يطلق على الابصار فيكون اسم مصدر .

واختلف في إفراد السمع مع جمع القلوب والأبصار ، فقيل : هو لأجل لمح أصله وهو المصدر ، فإن من شأن المصادر أن لا تثنى ولا تجمع ، ومن ثم جمع عندما أبدل لفظه بالأذن كما في قوله تعالى : ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم﴾[1] ، وقوله : ﴿وفي آذانهم وقرا﴾[2] ، أما القلوب فهي متعددة .

والأبصار جمع بصر ، وهو اسم وليس بمصدر ، وقيل هو على

---

١ - سورة البقرة : الآية «١٩»

٢ - سورة الأنعام : الآية «٢٥»

تقدير محذوف نحو وعلى حواس سمعهم أو على جوارح سمعهم ، وهذا ضعيف ، فإن التقدير لا يصار إليه إلا مع الضرورة ، والمعنى هنا تام بدون مقدر .

وقيل إن في إفراد السمع لطيفة من لطائف التعبير القرآني ، وهي جديرة بأن تعد من مزاياه التي لا يرقى إليها سائر الكلام ، فإن السمع مصدر من مصادر العلم والناس متساوون فيه ، فإن تلقي المعلومات السمعية لا يختلف فيه سامع عن سامع ، فهو بمثابة الينبوع الواحد المتدفق بما يعم جميع الواردين .

أما القلوب فهي تتفاوت في استقبالها المعلومات بتفاوت استعدادها واشتغالها بما تتلقاه ، وبتفاوت ما يلمح هنا من الأدلة والبراهين ، واختلاف ما يرد عليها من الأفكار ، قلة وكثرة ، وكذلك الأبصار متفاوتة في مشاهدة المبصرات التي توحي إلى النفس أنواعا من العلوم ، فلكل بصر حظه من النظر في آيات الله في الأنفس وفي الآفاق الشاهدة بوحدانيته ، واتصافه بكل كمال ذاتي والدالة على صدق رسله فيما يدعون إليه الناس ، ولذا كان الأنسب بالقلوب والأبصار الجمع ، وبالسمع الإفراد ، وأجيز بأن يكون الإفراد هنا لأمْنِ اللبس ، كما في قول الشاعر :

كلوا في بعض بطنكم تعفوا   فإن زمانكم زمن خميص

وقول الآخر :

كأنه وجه تركيين قد غضبا مستهدف لطعان غير تذبيب

وهو شائع في الشعر العربي ، ولكني لا أرى تخريج ما في القرآن عليه لسمو القرآن عن درجات الشعر .

وإذا كان النثر البليغ يستعصي أحيانا تخريجه على ما يباح في الأشعار ، فما بالك بكلام الله تعالى الذي لا يعدل فيه عن لفظة إلى أخرى إلا وفي طي هذا العدول معنى بليغ يشار به إليه .

وبعد أن بين سبحانه حال هؤلاء ، في الدار الدنيا بأنهم لا يهتدون سبيلا ولا يسمعون للحق قيلا ، لما على قلوبهم وسمعهم من الختم ، وعلى أبصارهم من الغشاوة ، أتبعه ببيان مآلهم في الدار الآخرة ، بما يوعدهم به من العذاب العظيم ، هذا إن قلنا إن العذاب المتوعد به هو عذاب الآخرة ، وهو المتبادر ، وأجاز بعض المفسرين أن يقصد به إما عذاب النار في الآخرة ، وإما عذاب القتل والسغب في الدنيا .

والعذاب كالنكال لفظا ومعنى مأخوذ من أعذب عن الشيء إذا أمسك عنه ، كما يقال فيه نكل عنه .

أو من قولهم عذب الرجل إذا ترك المأكل والنوم ، فهو عاذب وعذوب ، وبناء على ذلك فالتعذيب أصله حمل الانسان على أن يعذب أي يجوع ويسهر .

وقيل : هو مأخوذ من العذب والعذوبة ، وعليه فمعنى

التعذيب إزالة عذوبة حياة المعذب ، كما يقال مَرَّضْته أي أزلت مرضه ، وقَذَّيْته أي أزلت قذاه .

وقيل : أصل التعذيب إكثار الضرب بعذبة السوط ، أي طرفه ، وبناء على ما تقدم فالعذاب رديف النكال ويراد بهما العقاب .

وقيل : إن العذاب أعم منهما ، فهو يشمل ما يلم بالنفس أو الجسم من الألم سواء كان رادعا عن العصيان أم غير رادع .

أما النكال والعقاب ، فلا يكادان يطلقان إلا على ما يردع .

والعظيم قيل هو كالكبير ، وقيل فوقه لأنه يقابله الحقير ، ويقابل الكبير الصغير ، والحقير أدنى من الصغير ، فيلزم أن يكون العظيم أعلى من الكبير .

واستشكل ذلك مع قوله تعالى في الحديث القدسي : «الكبرياء ردائي والعظمة إزاري» حيث جعل تعالى الكبرياء في مقام الرداء والعظمة في مقام الازار ، مع أن الرداء أرفع من الازار ، ويترتب عليه كون الكبرياء أرفع من العظمة ، ويندرىء هذا الاشكال باعتبار أن المراد من هذا الحديث القدسي بيان اختصاص الله تعالى بالكبرياء والعظمة ، كاختصاص أحدنا بردائه وإزاره ، وليس المراد منه بيان التفاضل بين الصفتين ، ولو قلنا بالتفاضل لاعتبرنا ما كان في محل الازار أكثر اختصاصا لأن ملابسة الازار

لصاحبه أكثر من ملابسة الرداء عادة ، ويغنيك هذا الجواب عما ساقه الألوسي من الأجوبة كقوله بأن ما ذكر خاص بما إذا استعمل الكبير والعظيم في غيره تعالى ، أو فيما إذا خلا الكلام عن قرينة تقتضي العكس ، أو أنه سبحانه جعل العظمة وهي أشرف من الكبرياء إزارا لقلة العارفين به جل شأنه بهذا العنوان إذا ما قيسوا إلى عارفيه بعنوان الكبرياء ، فلقلة أولئك كانت إزارا ، ولكثرة هؤلاء كانت رداء ، ولا يخلو جواب مما ذكره من التكلف والتعسف الظاهرين ، ولا يستند شيء منها إلى دليل عقلي أو نقلي .

والعظمة تكون حسية ، وذلك إذا وصفت بها الأجسام ، ومعنوية إذا وصفت بها الأسماء الدالة على المعاني .

وتنكير عذاب للدلالة على أنه نوع غريب من أنواع جنسه ، وذهب بعضهم إلى أن التنكير للتعظيم ، وما وليه من وصفه بأنه عظيم إنما هو لتأكيد هذا التعظيم المستفاد من التنكير ، ورده الامام ابن عاشور بأن دلالة التنكير على التعظيم غير وضعية والدلائل غير الوضعية يستغنى عنها مع وجود ما يدل على المراد وضعا .

*

ذكر صفات المنافقين :

بعدما ذكر الله تعالى فريق الكفار المصارحين بما تنطوي عليه نفوسهم من الضلال وما تغلي به صدورهم من عداوة الحق وأهله ، عطف على قصتهم قصة فريق آخر ، لا يقل عن ذلك الفريق خطورة على الاسلام وأهله ، بل هو أشد منه خطرا ، وأبلغ منه ضررا ـ كما سيأتي بيانه ـ وهو فريق يرتدي أردية الاسلام ليغطي بها خفايا الكفر وبواطن الضلال ، وهذه الصفة سميت في العرف الشرعي بالنفاق .

وقصة المنافقين هنا جاءت في جمل متتابعة منتظمة في سلك من الآي ، معطوفة على ما سبق وقد كان هذا العطف مثار اهتمام الباحثين من المفسرين وغيرهم ، وقد ظل أكثرهم يتخبط في قيود الاشكال حتى جاء من أزاح الستار عن وجهه وكشف ما خفي من حقيقته ، وهو العلامة جار الله الزمخشري ، في تفسيره المشهور «الكشاف» فقد بين فيه أنه عطف قصة على قصة أخرى وكل واحدة من القصتين تحتوي على مجموعة من الجمل ، وبهذا تندفع الحاجة إلى مناسبة للعطف كالتي تكون بين الجملتين إن عطفت إحداهما على

الأخرى ، وإنما يكفي في مثل هذا الموضع التناسب بين الغرضين من القصتين دون اتحاد الجمل الواقعة فيهما .

ولم تفصل هذه القصة عما قبلها كما في قوله تعالى : ﴿**إن الذين كفروا . .**﴾ (الآية) ، لأن الفصل هناك لأجل تطلع السامعين بعد ذكر فريق المؤمنين إلى خبر ذلك الفريق الآخر الذي ظاهر قوله عقيدته الضالة الفاسدة ، فكان السامع كالسائل عنه ، فجاء الفصل لاستئناف بيانه .

أما هذا الفريق فلالتوائه في معاملته وستره قبائح طواياه بمحاسن ظاهره ، كان أغمض حالا وأندر وصفا ، وأغرب تصورا ، بحيث لا يخطر بالبال وجود مثله ، فلم يكن داع إلى استئناف بيانه لأن السامعين ـ لفراغ بالهم منه ـ لم يكونوا يتطلعون إلى خبره ، ومن ثم كان هذا العطف .

وقبل الكلام عن تفاصيل ما تحتويه الآية الكريمة جملة وإفرادا أرى من المناسب أن أذكر النفاق ومدلوله اللغوي والعرفي .

مدلول النفاق ومعناه :

أما لغة : فهو من نَفَّق اليربوع تنفيقا ، ونافق نفاقا إذا دخل في نافقائه ، وذلك أن لبيت اليربوع بابين ؛ ظاهرا وخفيا ، فإذا أراد أحد اصطياده وترصد له في بابه الظاهر ، خرج من بابه الخفي ، وفات المصطاد . ويسمى الظاهر قاصعاء ، والخفي نافقاء . ويقال

إذا خرج من النافقاء نَفِقَ ـ بكسر الفاء وفتحها ـ وانتَفَقَ ونَفَّق .

وأما اصطلاحا فهو الدخول في الاسلام من وجه والخروج عنه من وجه آخر ، وهو بهذا المعنى اسم جديد جاء به القرآن ولم تكن العرب تعرفه في جاهليتها ، وهو مأخوذ من المعنى اللغوي المتقدم .

فإن المنافق بصنيعه هذا يشبه اليربوع في مخادعته لمن يحاول اصطياده بدخوله من باب ظاهر وخروجه من باب خفي .

وكما يطلق النفاق شرعا على مخالفة العقيدة للقول ، يطلق كذلك على عدم التزام واجبات الاسلام العملية ، والتلبس بالأعمال والأخلاق المنافية لصفاء الدين وطهارته ، والدلائل على ذلك من سنة رسول الله ﷺ وأقوال صحابته ـ رضي الله عنهم ـ كثيرة يشد بعضها بعضا ، منها ما أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عن عبدالله بن عمرو بن العاص ، قال : قال رسول الله ﷺ : «أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها ؛ إذا أئتمن خان ، وإذا حدث كذب ، وإذا عاهد غدر ، وإذا خاصم فجر» ، وفي رواية للنسائي : «إذا وعد أخلف» بدلا من «إذا ائتمن خان»

وأخرج البخاري ومسلم عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : «آية المنافق ثلاث ؛ إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا عاهد غدر» . وفي رواية مسلم : «وإن صام وصلى وزعم أنه

مسلم» بعد قوله «آية المنافق ثلاث» . وفي رواية لهما وللترمذي والنسائي مثل ما تقدم ولكن بإبدال «إذا ائتمن خان» من قوله «إذا عاهد غدر» . وأخرج النسائي عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال : «ثلاث من كن فيه فهو منافق ؛ إذا حدث كذب وإذا ائتمن خان وإذا وعد أخلف فمن كانت فيه واحدة منهن لم تزل فيه خصلة من النفاق حتى يتركها» .

وأخرج البخاري عن زيد بن عبدالله بن عمر قال : قال ناس لابن عمر : إنا لندخل إلى سلطاننا وأمرائنا فنقول لهم بخلاف ما نتكلم إذا خرجنا من عندهم ، فقال : كنا نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله ﷺ ، وهو نص في أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يَعُدّون مخالفة الحق في العمل من النفاق ، وهذا هو قول أصحابنا ـ رحمهم الله ـ وهو الذي اعتمده الحافظ بن حجر في شرحه لأحاديث النفاق من صحيح البخاري ، وعزاه كل من ابن حجر والعيني في شرحيهما على البخاري إلى القرطبي ، وعزاه العيني إلى الخطابي ونسبه الترمذي في جامعه إلى أهل العلم .

قسما النفاق :

وبهذا يتبين لك أن النفاق ينقسم إلى : نفاق عقيدة ، ونفاق عمل .

وبما أن كثيرا من علماء المذاهب ينكرون نفاق العمل ولا يرون النفاق إلا في إبطان خلاف الظاهر من الاعتقاد ، أشكلت عليهم

هذه الأحاديث ، وجرهم ذلك إلى تأويلها بما يتفق مع رأيهم ، وإن خالف ظاهر مدلولها . والحق أن الكتاب والسنة فوق الآراء والمذاهب ، فيجب أن تخضع لهما الآراء دون العكس ، وليس في نسبة ثلاث خصال أو أربع إلى النفاق ما يمنع من كون النفاق العملي ينسحب حكمه على كل ما خالف الدين من الأعمال ، فإن ذكر هذه الخصال لا يقتضي الحصر ، وإنما هو من باب التمثيل والتقريب للأذهان ، ومما هو ظاهر بداهة أن التمثيل بها دال على خطورتها ، ومقتض للتحذير منها والعدد هنا ليس له مفهوم .

والنوع الأول من النفاق هو الذي كان على عهد رسول الله ﷺ بعدما هاجر إلى المدينة ، ولم يكن في عهد الدعوة المكي وجود للمنافقين ، إذ لم يكن ثم مناخ ملائم لِنَبْتِ النفاق ، فقد كان السلطان بأيدي المشركين وكان المسلمون معرضين للأذى من قِبَلهم ، فلم يكن داع لأن يتملق أحد إلى المسلمين بإعلان الاسلام مع استسرار ضده كما ألمحت إلى ذلك في مقدمة تفسير هذه السورة .

وعندما هاجر رسول الله ﷺ لم تتلبس دار الهجرة بادىء الأمر بالنفاق ، إذ كان الناس فيها بين مؤمن صادق الايمان ، وكافر يجاهر بكفره ، سواء كان يهوديا أو وثنيا ، حتى تحقق للاسلام النصر المؤزر في غزوة بدر الكبرى التي كانت إيذانا بظهور الحق واكتساحه الباطل ، فرجفت القلوب المريضة ممن تخلف عن ركب الايمان من

الأوس والخزرج وأحلافهم من اليهود ، وكان بنو قينقاع أحلاف الخزرج ، وبنو قريظة والنضير أحلاف الأوس .

واليهود من طبعهم الحقد الأسود ، والكراهة المتأصلة للحق والعداء المستحكم لأهله ، وقد شعروا أن دعوة الحق التي اتخذت من المدينة مركزا لها سوف تبتز منهم سلطانهم الروحي وسوف تكشف ما كانوا يطوونه عن الناس من قبائح صنعهم عبر تاريخهم الطويل ، كقتلهم الأنبياء بغير حق وافترائهم على الله بتحريف ما أنزل ، فكان ذلك الشعور نارا حامية تتأجج بين جوانحهم فتلهب صدورهم بإوار الحسد للدعوة ورجالها .

ومن بين أفراد الأوس والخزرج من كان لم ترُق له هذه الدعوة ، كعبد الله بن أُبَيّ ابن سلول ، الذي فكر أن الايمان والهجرة قد اختطفا من يديه أعز ما كان يطمح إليه ؛ وهو تتويجه ملكا على يثرب بعد التناحر الطويل بين قبيلتيها ، وكان ذلك على وشك أن يتم لولا إكرام الله المدينة ومن فيها بإبدالهم ما فيه عز الدنيا وسعادة الآخرة ، وهو إشراق أنوار النبوة في ربوعها ، وتحول أهلها من الضلالة إلى الهدى ، ومن التشتت إلى الوئام ، فلا عجب إذا وقف عبدالله بن أبيّ موقف الخصم اللدود من هذه الدعوة لهذا السبب ، مع ما كان متلبسا به من خبث الطوية وانحراف الطبع وفساد الفطرة ، وعندما هزت أصداء الانتصار الحاسم الذي أحرزه الاسلام في غزوة بدر أركان المشركين والمفسدين ، أخذ يحسب يهود المدينة والذين بقوا على الكفر من الأوس والخزرج ألف حساب

لمستقبل هذا الدين ، فدلتهم خسة طباعهم على إظهار ـ هذه المجموعة المتخلفة عن الايمان من الأوس والخزرج مع ثلة من اليهود ـ الاسلام بألسنتهم مع بقائهم على عقيدة الكفر وشرور الأعمال وخبث النوايا ، وكانوا يهدفون من ذلك إلى أمرين :

أولهما : الأمن على أنفسهم وأموالهم من سطوة الاسلام مع ما في ذلك من مشاركة المسلمين في منافع الحياة الدنيا .

ثانيهما : انتهاز الفرص المواتية لطعن الاسلام من الخلف وإثارة الاضطراب بين المسلمين من الداخل .

فتم بهذا ميلاد عهد المواجهة بين الاسلام وعدو ماكر خبيث يرتدي ملابس الأصدقاء ، ذلكم العدو هو النفاق الذي كان يعد أخطر من الكفر الصريح ، غير أن الوحي كان واقفا لهؤلاء المنافقين بالمرصاد ، فكان ينزل بين حين وآخر ببيانه البليغ ليفضح طواياهم ، ويعرّي دخائلهم ، ويكشف مؤامراتهم .

وبما أن هذه الطائفة جمعت بين الكفر بالله الذي أخلدت إليه في سريرتها وبين الهزء بالمؤمنين ، ومعاملتهم بالكذب والخداع كانت بحق أشد وأنكى وأدهى وأمر من الطائفة السالفة الذكر وهي طائفة الكفار ، ولذلك خصت تلك بآيتين فقط ، بينما تتابعت في هذه إحدى عشرة آية تصمهم بقوارع إنكارها ، وتمطرهم بصيب وعيدها .

ومما يجب أن لا يعزب عن فهم اللبيب أن هذه الطائفة لم تنته بانتهاء عهد النبوة ، ولم تنعدم بانعدام أولئك الأفراد ، فما أكثر المنافقين في عصور ما بعد النبوة الذين يتمسحون بالدين لقصد نقض عراه ، ودك قواعده ، ومن بين هؤلاء من يخدع الناس بمظهر عنايته بالدين .

فيجب على المسلمين أن يكونوا من أمثالهم على بصيرة ، وكفى بالقرآن كاشفا عن سماتهم التي يتميزون بها وأحوالهم التي يختصون بها دون غيرهم .

ولعمري ليست هذه العناية البالغة بهتك أستار المنافقين وإعلان أسرارهم على الملأ لأجل حفنة منهم كانت تندس بين صفوف الاسلام في عهد الرسول ﷺ ، وإنما هي لأجل تنبيه الأمة بمخاطر أعقابهم الذين لا يخلو منهم عصر ولا يسلم منهم جيل .

وأكثر المنافقين في عهده ﷺ لم يكونوا معروفين بأعيانهم ، وإنما يهتدى إليهم بهذه السمات الخاصة بهم ، خلافا لمن قال إن النبي ﷺ كان يحيط بجميعهم علما ، فإننا إذا تصفحنا آيات القرآن وجدنا ما يدل على خلاف ذلك ، كقوله تعالى : **﴿ومن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم﴾**[1] . وقوله : **﴿لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا﴾**[2] ، وقوله : **﴿ولو نشاء لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم**

---

١ - سورة التوبة : الآية «١٠١»
٢ - سورة الأحزاب : الآية «٦٠»

ولتعرفنهم في لحن القول﴾[1] .

وفيه دليل على أن الرسول ﷺ كان يستدل عليهم بفلتات ألسنتهم وسائر بوادرهم ، كما يستدل عليهم بما يبدو على قسمات وجوههم من شارات المكر وإشارات الزور ، ولا يمنع ذلك أن تكون منهم جماعة مكشوفة بأعيانها كما يدل على ذلك حديث حذيفة - رضي الله عنه - ومن هؤلاء الذين تآمروا على النبي ﷺ على رأس العقبة عند عودته من تبوك بمحاولة إثارة دابته حتى يسقط عنها ، وقد أخبر الله نبيه بشأنهم وكانوا أربعة عشر كما جاء به حديث حذيفة عند مسلم .

وقوله تعالى : «ومن الناس» شروع في الاخبار عن هذه الطائفة المتلوية والكشف عن صفاتها ، وهو خبر مقدم على المبتدأ ، وهو مَنْ ، سواء قلنا إنها موصولة أو موصوفة ، وقد استشكل اعتبار من الناس خبرا لأن الخبر ما تحصل به الفائدة ، وكون هؤلاء من الناس ليس أمرا عازبا عن الأفهام حتى يحتاج إلى البيان ، والكل يعرف أنهم ليسوا من الملائكة ولا الجن ولا البهائم ، والنظر إلى ما بعد المبتدأ يقضي على هذا الاشكال ، إذ ليس القصد الاخبار عن إنسانيتهم وإنما الاخبار عن وجود طائفة من الناس تتلون في حالاتها وتتلوى في معاملاتها تدعي الايمان بألسنتها وتهدم ما تدعيه بأفعالها لأن أفئدتها فارغة من جوهر الايمان ، ويغنيكم هذا النظر عن كثير من التأويلات التي لجأ إليها المفسرون ، كقول السيد الجرجاني بأن

---

١ - سورة القتال : الآية «٣٠»

مضمون الجار والمجرور هنا مبتدأ على معنى وبعض الناس وخبره مَنْ موصولة كانت أو موصوفة ، وقول بعضهم بأن صفات هؤلاء لما كانت تنافي الانسانية كانت حالهم جديرة بالاستغراب ، وحسن أن يخبر عنهم بأنهم من الناس ، ويرده وقوع مثل هذا التركيب حيث لا يتأتى مثل هذا الاعتبار كقوله تعالى : ﴿**من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه**﴾[1] . وكقول بعض المفسرين بأن هؤلاء لسوء حالهم وفساد أخلاقهم حقيقون بأن يستحيى من ذكر أشخاصهم ،

فلذلك اكتفى سبحانه في الاخبار عنهم بقوله «ومن الناس» ، ونحو ذلك ما جاء في الأخبار أن النبي ﷺ كان إذا أراد التعريض ببعض الناس قال : «ما بال رجال يفعلون كذا . .» والناس جمع إنسي - بكسر الهمزة وياء النسب - عوضا عن أناسي ، وهو الجمع القياسي له ، ولا يبعد أن يكون اسم جمع وليس بجمع لخروجه عن أقيسة الجموع المطردة .

ويرى بعض أئمة العربية أن (أل) فيه عوض عن همزة أناس ، ويرد ذلك قول عبيد بن الأبرص :

إن المنايا يَطلِعْـنَ على الأناس الآمنينا

حيث جمع بينهما مع عدم اجتماع العوض والمعوض عنه . و (أل) فيه للجنس لأنه المتبادر عند الاطلاق ، وجوّز بعضهم أن تكون للعهد والمعهود هم الناس المومى إليهم بقوله : «إن الذين

---

١ - سورة الأحزاب : الآية ٢٣.

كفروا» أو الناس المعهودون عند النبي ﷺ والمؤمنين بأنهم متصفون بهذا الشأن ، والعهد ذكري على الأول . ذهني على الثاني ، والراجح كونها للجنس ؛ لأن اعتبارها للعهد والمعهود الذين كفروا ينافي ما تقدم ذكره ؛ من أن هؤلاء قسم برأسه لاختلافهم عن الكفار في غموض حالهم والتواء مسلكهم .

أما اعتبار المعهودين قوما يعرفهم رسول الله ﷺ والمؤمنون بهذا الشأن ، فهو ينافي أن هذه الآيات هي التي جاءت لتعريف أحوالهم وتعرية صفاتهم وكشف بواطنهم ، كما ينافي ما رجحناه من قبل واستدللنا له من أن النبي ﷺ لم يكن يحيط بأعيانهم علما فما بالكم بالمؤمنين .

وقولهم : آمنا بالله واليوم الآخر إيهام للنبي ﷺ والمؤمنين بأنهم أمسكوا من الايمان بطرفيه وأحاطوا من اليقين بقطريه ، ذلك لأن الايمان بالله يعني الايمان بصفاته وأفعاله ؛ بما في ذلك بعث الرسل وإنزال الكتب ، فيدخل فيه ضمنا الايمان بمحمد ﷺ وبالقرآن ، والايمان باليوم الآخر يستلزم العمل الصالح الذي هو عدة المؤمنين وزادهم لذلك اليوم ، فهم بقولهم هذا يوهمون المؤمنين بأنهم جمعوا بين رسوخ العقيدة وصلاح العمل ، ومما يتبادر أيضا أن الايمان بالله المعبود يقتضي الوفاء بحق عبادته على أنه في الحقيقة مبدأ للاعتقادات الحقة جميعها ، لأن من لم يؤمن بإله واحد لا يصل إلى الايمان بالرسول ولا غيره من سائر أركان الايمان ، كما أن الايمان باليوم

الآخر هو الباعث على صالح الأعمال ، والوازع عن سيئها .

وجوّز بعض أئمة التفسير أن يكون اقتصارهم على ذكر هذين الركنين من أركان الايمان لأمر في نفوسهم ، وهو أنهم يأنفون من ذكر الايمان بالرسول ﷺ وبما أنزل إليه ما وجدوا إلى ترك ذكرهما سبيلا ، ويوهمون من يسمعهم من المؤمنين بقولهم هذا أنهم أرادوا به الاكتفاء وليس الأمر كذلك . ومن حيث أن جلهم أو جل قادتهم من اليهود وهم عندهم بقية من التصديق باليوم الآخر كما يصدقون بوجود الله لم يجدوا في ذكر هذين الركنين ما يخل بما استقروا عليه من الاعتقاد .

وما جوّزه مدفوع بما في صدر سورة المنافقين وهو قوله تعالى : **﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾**[1] ، فإنه نص على أنهم كانوا يؤكدون له ﷺ تصديقهم برسالته بأوضح بيان ، ولا أدل على ذلك من تصدير كلامهم المحكي بالشهادة التي هي - في حقيقتها - اعتراف باللسان بما اطمأن إليه القلب وصدق به العقل ، مع تأكيد ذلك باللام المقوية لما في إن من التوكيد ، وذلك يدل على أنهم كانوا يجهدون في إيهام النبي ﷺ والمؤمنين أنهم مصدقون برسالته عليه أفضل الصلاة والسلام ، ومنخرطون في سلك الذين أخلصوا الايمان بها ، وحرضوا على الوفاء بحقها ، وهو الذي يدل عليه قوله تعالى في نفس سورة المنافقون **﴿اتخذوا أيمانهم جنة﴾** .

وبهذا تدركون أن الوجه في الاقتصار على ذكر الايمان بالله

---

١ - سورة المنافقون : الآية الأولى .

واليوم الآخر هو ما أسلفناه من قبل .

واليوم الأخر بدايته قيام الساعة ، ونهايته استقرار السعداء في الجنة ، والأشقياء في النار .

والايمان به يشمل الايمان بالبعث والحساب ، والثواب والعقاب ، وقيل بدايته قيام الساعة وليست له نهاية . فإن اليوم المحدد هو ما اكتنفه الليل في أوله وآخره ، واليوم الآخر لا ليل بعده ولذلك كان آخرا .

ومهما يكن المراد به فإنه لابد في تحقق الايمان به من الايمان بما أسلفناه .

وهؤلاء المنافقون ليسوا من الايمان في شيء وإنما تستروا بظواهر الايمان حفاظا على سلامة حياتهم ، وحرصا على تأمين مصالحهم الدنيوية ، فلذلك كشف الله ما ستروا ، وأبطل ما ادعوه بقوله «وما هم بمؤمنين» ، وجاء نفي الايمان عنهم بصيغة تختلف عن صيغة ادعائهم له ، فهم ادعوه بقولهم «آمنا» وهو جملة فعلية تنبىء عن حدوث الايمان ، ورد عليهم بقوله ﴿وما هم بمؤمنين﴾ وهو جملة إسمية دالة على الاستمرار والدوام ، وهي أبلغ في الدلالة على نفي ما ادعوه ، لأن انتظامهم في سلك المؤمنين من لوازم ثبوت الايمان الحقيقي لهم ، وانتفاء اللازم أقوى دليل على انتفاء الملزوم ، واستمرار النفي أدل على انتفاء حدوث الواقع المزعوم مطلقا ،

ويتأكد ذلك النفي بدخول الباء وهذا هو سبب العدول في الرد عما يطابق قولهم ، نحو «وما آمنوا» وفي هذا الرد ما يدل على بطلان قول من زعم من المرجئة أن الايمان هو مجرد القول ، ولو لم يقترن به اعتقاد فإن المنافقين كانوا يزعمون بملء أفواههم أنهم آمنوا وينطقون بالشهادتين أمام جماهير المؤمنين ، ولم يغنهم ذلك شيئا عند الله لخلو بواطنهم من أصل الايمان .

❊

﴿يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾ (٩)

جملة يخادعون مبدلة من جملة يقول آمنا بالله . . الخ ، لأنهم ما قصدوا بهذا القول إلا الخداع ، ويجوز أن تكون استئنافا بيانيا أو حالا من فاعل يقول .

ويخادعون من خادع الدال على الاشتراك في الخدع ، وهو أن يوهم أحد غيره بقوله أو فعله عكس ما يريده به من المكروه ، من خدع الضب إذا أوهم حارشه أنه يريد الخروج من الجهة التي أدخل الحارش فيها يده ، ثم يخرج من جهة أخرى لئلا يرقبه الحارش فيصطاده .

والاشتراك هنا شكل من وجهين :

أولهما : أنه إذا أمكن للمنافقين أن يخدعوا المؤمنين بإظهارهم جميل القول وحسن المعاملة وإعلانهم الايمان ، فلا يمكنهم بحال أن يخدعوا قيوم السموات والأرض ، العليم بما تنطوي عليه حنايا الضمائر ، وما تكتنفه أعماق النفوس .

ثانيهما : إذا كان الخدع من ديدن المنافقين فليس هو من شأن المؤمنين ، لأنه صفة مذمومة ، اللهم إلا ما استثنى من خدع العدو في الحرب لأجل إحراز النصر . وقد يحمد من المؤمن التغاضي

والصفح اللذان قد يتوهم أنهما ناشئان عن البله ، كما جاء في الحديث «المؤمن غر كريم» وهو معنى قول الفرزدق :

استمطروا من قريش كل منخدع إن الكريم إذا خادعته انخدعا

وقول ذي الرمة :

تلك الفتاة التي علقتها عرضا إن الحليم وذا الاسلام يختلب

فلا عجب إن كانوا مخدوعين بظواهر أعمال المنافقين ؛ لأن من شأنهم إحسان الظن وغض الطرف عن الهفوات ، مع توقد فطنهم ونفاذ بصائرهم ، غير أنه لا يحمد بحال أن يكون شأنهم شأن المنافقين في إظهار غير ما يبطنون وإعلان خلاف ما يسرون .

وإذا كان صدور الخدع من المؤمنين ممتنعا فأحرى أن يمتنع من عالم الغيب والشهادة الذي هو على كل شيء قدير .

ومن الظاهر بداهة أن الخداع لا يكون إلا لضعف الخادع وقوة المخدوع ، وإذا كان هذا في البشر فكيف يمكن صدور مثله ممن لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء .

وأجيب عن الأول بوجوه :

أولها : أن الخداع قد يصدر من أحد لغيره فيصادف غير مقصوده ، كمن يخدع عامل الحاكم أو وكيله فينبه بأن صنيعه هذا يتجه إلى الحاكم ،

وهكذا شأن المنافقين ، فهم قصدوا بخداعهم المؤمنين الذين صُنِعوا على عين الله وأحيطوا بكلاءته وشُمِلوا برعايته ، فنبه أولئك المنافقون المخادعون بأن خداعهم للمؤمنين هو في حقيقته خداع لله سبحانه ، إذ هو الكفيل بنصر عباده ودفع المكاره والأذى عنهم .

ثانيها : أن صورة صنيعهم مع الله سبحانه صورة صنيع المخادع ، فهم يظهرون الايمان ويبطنون خلافه ، ويدعون الانخراط في سلك المؤمنين وهم أكثر ما يكونون بعدا عنهم وكيدا لهم ، على أنه لا يبعد أن يكون هذا التعبير بالنظر إلى معتقداتهم الفاسدة ونواياهم السيئة في حق الله تعالى ، فإن كثيرا منهم كانوا من اليهود ، واليهود لا يتورعون عن مثل هذا الاعتقاد ، كيف وهم الذين حكى الله عنهم قولهم : ﴿إن الله فقير ونحن أغنياء﴾[1] ، وقولهم : ﴿يد الله مغلولة﴾[2] .

وما بأيديهم من نسخ التوراة المحرفة شاهد على أنهم أضل الناس اعتقادا في الله ، وأبعدهم عن أن يقدروه حق قدره ، تعالى الله عما يقولون وعما يعتقدون علوا كبيرا ، ومن كانت هذه عقيدته فليس ببعيد أن يعتقد أنه يخدع الله سبحانه فضلا عن اعتقاده مخادعة المؤمنين .

ثالثها : أن المراد بمخادعتهم لله مخادعتهم لرسوله ﷺ وإنما ذكر اسم الله عز وجل بدلاً من اسمه تشريفا له وإعلاء لقدره وإعلاما أنه محفوف بعصمة الله ومحاط بعنايته ، فلا يخلص إليه شيء من كيد

---

١ - سورة آل عمران : الآية «١٨١»
٢ - سورة المائدة : الآية «٦٤»

الكائدين ، وذلك كما أخبر تعالى أن مبايعته ﷺ هي مبايعة لله وذلك في قوله : ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾[1] .

وهذا الوجه مع ما فيه من التنويه بقدره ﷺ غير خال من الضعف ، فإن إطلاق اسم الله مع قصد رسوله لا يصح إلا بقرينة كما في آية المبايعة .

وأجيب عن الثاني بوجوه أيضا :

أولها : أن وزن فاعل لا يستلزم المشاركة دائما ، فقد يأتي خاليا من معناها ، نحو عالج المريض ، وناهز الاحتلام ، فإن الفعل فيها جميعا صادر من جهة واحدة ، فلا يبعد أن يأتي خادع بمعنى خدع ، وكثيرا ما يكون ذلك لقصد المبالغة ، ومن المعلوم أن المنافقين كانوا يجهدون أنفسهم في خدع المؤمنين وابتكار الحيل والأساليب المؤدية لهذا الغرض ، فكان فعلهم كأنما يصدر من أكثر من جهة ، وتؤيد هذا التأويل قراءة يخدعون الله وهو إنما يدفع هذا الاشكال دون الذي قبله .

ثانيها : أن المؤمنين أمروا من قبل الله بالاغضاء عن بوادر المنافقين وفلتات ألسنتهم وهفوات أفعالهم وكبوات تصرفاتهم التي يستشف من ورائها النفاق ، كما أمروا أن يعاملوهم معاملة أنفسهم ، فكان ذلك مما يجرئهم على الاسترسال في غيهم والانهماك في فسادهم ، متخيلين أنهم قد أحرزوا أنفسهم من الخطر ووقوها

---

١ - سورة الفتح : الآية «١٠»

المخاوف بهذا الصنيع ، فكان هذا الأمر منه تعالى شبيها بخدعهم ، لأن من ورائه ما ينتظرهم من العقاب الأليم والعذاب العظيم ، فجاز أن يستعار لهذه المعاملة اسم الخداع ، ولما كان صدور ذلك من المؤمنين بإذن منه تعالى ، صح إسناد ذلك إليه وإليهم ، ونحوه في إسناد الخدع إلى الله في قوله تعالى : ﴿**إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم**﴾[1] .

ثالثها : حمل هذا التعبير على الاستعارة التمثيلية ، تشبيها لما يحصل - من إملاء الله لهم والابقاء عليهم ومعاملة المؤمنين إياهم معاملة أنفسهم في إجراء أحكام الاسلام عليهم - بفعل من يخدع غيره بمختلف الأساليب في المعاملة ، كما تشبه بذلك أيضا حالتهم في معاملتهم للمؤمنين ولدين الله ، ثم بيّن سبحانه ما يؤول إليه خداعهم بقوله : ﴿**وما يخدعون إلا أنفسهم**﴾ ، حيث نفى سبحانه أن تكون مغبة هذا الخداع واقعة إلا عليهم ، لأنهم الذين يجنون ثمرتها المرة ، ويكابدون غصصها المؤلمة ، وقد يتبادر للسامع أو القارىء وجود تناقض بين ما في صدر الكلام وعجزه ، حيث أثبت تعالى أولا أنهم يخادعون الله والذين آمنوا ، ثم نفى ما أثبته ضمن قوله : ﴿**وما يخدعون إلا أنفسهم**﴾ .

والجواب أن المنفي غير المثبت ، فما عبر عنه بالخداع أولا هو تلك الأقوال والأعمال التي كانوا يبدونها مع انطوائهم على نقائضها ، ثم أطلق اسم الخداع على لازم معاملتهم ، وهو الضر الماحق

---

١ - سورة النساء : الآية «١٤٢»

والعاقبة الوخيمة ، وذلك واقع بهم دون غيرهم كما علمت ، وهذا من باب المجاز على المجاز ، لأن المخادعة استعيرت أولا لما استعيرت له من معاملتهم للمؤمنين ودين الله ، ثم نزلت منزلة الحقيقة فاستعملت مجازا في لازم ذلك المعنى الذي استعيرت له .

وهذه الجملة حال من فاعل (يخادعون) في الجملة التي قبلها ، وفيها قراءتان مشهورتان :

الأولى : (وما يخدعون) وبها قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي ، من السبعة ، كما قرأ بها أبو جعفر ويعقوب ، من سائر العشرة .

والثانية : (وما يخادعون) بزيادة ألف المفاعلة ، وبها قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو ، من السبعة ، وخلف من بقية العشرة . وثم قراءات أخرى من الشواذ غير المعوّل عليها ، ولا إشكال في القراءة الأولى ، وإنما الاشكال في الثانية لاقتضائها في المشاركة التي لا تصدر إلا عن جهتين فصاعدا ، مع أن الجهة هنا متحدة ويندرىء الاشكال باعتبار أن من يقدم على جريرة من الجرائر لابد له أن تتفاعل في نفسه خواطر متضادة منها ما ينشأ عن بصيرة العقل ووحي الضمير ، ومنها ما ينشأ عن رعونة العواطف واضطراب الهواجس ، فيتولد ما يشبه العداوة بين الجانبين ، ويظل المرء في تردد بين إقدام وإحجام ، حسب إصغائه تارة إلى صوت العقل ، وأخرى إلى داعي الهوى .

ومن ثم جاءت هذه القراءة هنا مصورة لعداوة تنجم بين

هؤلاء المنافقين ونفوسهم الداعية إلى الخير بطبيعة الفطرة ، وصورت ما يصدر منهم من شغلها بالأماني واقتيادها إلى الشر بالمخادعة ، وفي كلام العرب ما ينحو هذا المنحى في التعبير ، كقول عمرو بن معد يكرب :

فجاشت علي النفس أول مرة   فردت على مكروهها فاستقرت

وقول عروة بن أذينة :

وإذا وجدت لها وساوس سلوة   شفع الفؤاد إلى الضمير فسلها

وربما جعلوا هذه النوازع المتباينة نفسين مختلفين في شخص واحد ، كقول بعض الأعراب :

لم تدر ما (لا) ولست قائلها   عمرك ما عشت آخر الأبد
ولم تؤامر نفسيك ممتريا   فيها وفي أختها ولم تكد

وقول الآخر :

يؤامر نفسيه وفي العيش فسحة   أيستوبع الذوبان أم لا يطورها[1]

وقول غيره :

وكنت كذات الضنى لم تدر إذ بغت   تؤامر نفسيها أتسرق أم تزني ؟

ويحتمل أن يكون خادع هنا بمعنى خدع مع قصد المبالغة كما

---

١ ـ كذا في البحر المحيط لأبي حيان ولم أجد البيت في غيره ، والظاهر أن الصواب «يستوعب» بتقديم العين على الباء الموحدة بمعنى يستأصل ، والذءبان : اللصوص ، ويطلق على الصعاليك ، ويطور : يقرب .

تقدم في تفسير صدر الآية ، وبناء على ذلك يكون معنى القراءتين واحدا .

وانتقد ابن جرير قراءة (وما يخادعون) فعدها غير صحيحة ، وقد بنى هذا الانتقاد على أن فَعَلَ هو الذي يكشف عاقبة المفاعلة دون فَاعَلَ ، كما يقال قاتل فلان فلانا ، وما قتل إلا نفسه ، إذا كانت عاقبة المقاتلة رجعت عليه دون صاحبه ، وعزز ذلك بأن مخادعتهم لله وللمؤمنين مثبتة في صدر الآية ، فإذا حصرت المخادعة بعد في أنفسهم انتفى ما كان مثبتا ، وهو تناقض لا يحوم حول ساحة القرآن .

وقد علمت أن هذه القراءة هي قراءة ثلاثة من السبعة المشهورين ، وقراءة كل واحد من القرّاء السبعة معدودة في المتواتر الذي لا يصح إنكاره أو رفضه ، فرد أية قراءة من السبع عثرة لا تقال ، وقد تكرر وقوع ابن جرير في هذه الورطة على إمامته في التفسير ، كما سنبين ذلك إن شاء الله كلا في موضعه .

وكما اتفق الجمهور على تواتر قراءتي «ملك ومالك» اتفقوا على تواتر قراءتي «يخدعون ويخادعون» ، ذلك لأن الاختلاف فيهما عائد إلى جوهر القراءة ، وهو مما يعد من المتواتر عندهم ، وإنما اختلفوا فيما كان من قبيل الأداء ، كالامالة والمد والترقيق والتفخيم والغنّة ، فقيل بتواتره في السبع ، وقيل بعدمه .

وبما ذكرته من توجيه هذه القراءة يندفع الاشكال الذي زعمه

ابن جرير ، وما ذكره من لزوم نفي ما أثبت عليها ، مدفوع بأن جهتي الاثبات والنفي مختلفتان ، وبذلك يندفع المحذور ، ونحوه ما في قوله تعالى : ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾[1] ، ففي صدر الآية نفي الرمي عن رسول الله ﷺ ، وفي وسطها إثباته ، وفي آخرها إسناده إلى الله تعالى ، فلو أخذ بظاهر اللفظ لقيل بالتناقض ، غير أن الرمي المنفي عن رسول الله ﷺ والمثبت لله هو غير الذي أثبت للرسول ، والقرآن نزل بلسان العرب الذي يستعمل الكلمات في حقيقتها تارة وفي مجازها أخرى ، والقرائن هي الكفيلة ببيان المراد .

وذكر أبو حيان في البحر أن بعضهم ادعى بأن في عبارة هذه الآية قلبا ، وأن الأصل وما يخادعهم إلا أنفسهم ، لأن الانسان لا يخدع نفسه ، بل هي التي تخدعه وتسول له وتأمره بالسوء ، وأورد أشياء مما قلبته العرب ، وذكر أبو حيان أن للنحويين مذهبين في القلب :

أحدهما: جوازه في النثر والشعر اتساعا واتكالا على فهم المعنى .

ثانيهما : عدم جوازه إلا في الشعر في حالة الاضطرار .

قال : وهذا الذي صححه أصحابنا ثم أتبع ذلك بأن هذا المدعي للقلب نظر إلى قوله تعالى : ﴿بل سولت لكم أنفسكم أمرا﴾[2] .

---

١ - سورة الأنفال : الآية «١٧»

٢ - سورة يوسف : الآية «١٨»

وقولهم : منتك نفسك ، فتخيل أن المني والمسوِّل غير المنيً والمسوَّل له ، ثم عكر عليه بأن الأمر ليس كما تخيل ، فالفاعل هنا هو المفعول كما يقال أحبَّ زيد نفسه وعظم نفسه ، فلا يتصور تباين بين الفاعل والمفعول إلا من حيث اللفظ مع وحدة المدلول ، وإذا صح المعنى دون القلب فلا داعي إليه ، مع أن الصحيح عدم جوازه إلا في الشعر ، فما أجدر كتاب الله عز وجل أن ينزه عنه .

والنفس : حقيقة الشيء وذاته ، ولا تختص بالأجسام لقوله تعالى : ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾[1] ، وقوله : ﴿كتب على نفسه الرحمة﴾[2] ، وقوله : ﴿ويحذركم الله نفسه)[3] . هذا هو المعنى اللغوي للنفس ، أما ما عدا ذلك من المعاني فهو من اصطلاح الحكماء الذي لا داعي إليه في فهم مقاصد القرآن .

وجملة «وما يشعرون» إما مستأنفة وإما معطوفة على جملة «وما يخدعون» ، والشعور : يطلق على العلم بدقائق الأشياء الخفية ، ويرى بعض أهل اللسان أنه مأخوذ من إصابة الشَّعَرِ فإنه لدقته مما يستصعب ، وكذلك الشعور هو إصابة ما دق من المعاني ، والتفطن لما خفي من الأمور .

وأصل الشعر العلم بهذه الدقائق ، ومنه قولهم : ليت شعري ، ثم نقل إلى الكلام الموزون المقفًى لما في تركيبه من الدقة

---

١ - سورة المائدة : الآية «١١٦»

٢ - سورة الأنعام : الآية «١٢»

٣ - سورة آل عمران : الآية «٣٠»

وما يحتويه من خفي المعاني ودقيق المقاصد التي لا يتفطن لها إلا أصحاب الاحساس المرهف ، ومن هنا قيل إن الشعور لا يستعمل إلا فيما دق من حسي وعقلي ، فلا يقال : شعرت بحلاوة العسل ، وبصوت الصاعقة ، وبألم كية النار ، وإنما يقال : شعرت بملوحة في الماء أو مرارة - إذا كانت قليلة - وبهينمة وراء الجدار ، وبحرارة في بدني .

وهذا الوصف في المنافقين مشعر بتحجر عقولهم وخبوٍّ فطنهم ، وهو - كما قيل - أبلغ في الذم من وصفهم بعدم الاحساس ، لأن الذم على أمر يمكن حصوله ألذع وأنكى من الذم بما يتحقق عدمه ، وإحساسهم أمر معلوم لهم وللناس ، فلا يغيظهم أن يوصفوا بعدمه ، بخلاف وصفهم بعدم الشعور المتضمن لمعنى البلادة .

ومن حيث أن الشعور يتميز عن العلم باختصاصه بدقائق الأمور المحسوسة والمعقولة أوثر في التعبير هنا على العلم نظرا إلى أن مخادعتهم لأنفسهم مما لا يظهر إلا لذوي الفطن المتوقدة ، والمدارك المتفتحة ، والمنافقون بما ران على قلوبهم من النفاق واستحكم في عقولهم من الضلال ليسوا من الذين يراقبون الله عز وجل ، فهم إن وجد بينهم من يؤمن بوجود الله سبحانه فإيمانه سطحي لم يتغلغل في أعماق نفسه ، ولم يلامس شغاف قلبه ، فلذلك كانوا أبعد ما يكونون عن خشيته ومراقبته ، والتفكر فيما برضيه وما يغضبه ،

فكانت معاملتهم له معاملة الخب الخادع لمن يرجو أن تنطلي عليه حيلته ، ويؤثر فيه مكره ، وما كانوا يتفطنون أن عاقبة مكرهم ستعود عليهم بشر مما كانوا يتوقعون .

سر مخادعة المنافقين :

وفي تفسير المنار بحث نفيس للامام محمد عبده كشف فيه سر مخادعتهم بأسلوبه الأدبي الرفيع وتحليله المنطقي البديع ، ولما في هذا البحث من فوائد جمة رأيت إيراده برمته ، قال :

هؤلاء المغرورون إذا عرض زاجر الدين بينهم وبين شهواتهم قام لهم من أنفسهم ما يسهل لهم أمره ، من أمل في الغفران أو تأويل إلى غير المراد ، أو تحريف إلى ما يخالف القصد من الخطاب وذلك بما رسخ في نفوسهم من ملكات السوء المغشاة بصور من العقائد الملونة ؛ بما قد يتجلى للأعين فيما يسمونه إيمانا وما هم في الحقيقة بمؤمنين ، وإنما هم خادعون مخدوعون ، ولكنهم لما عمي عليهم من أمر أنفسهم لا يشعرون لأن ذلك يمر في أنفسهم وهم عنه غافلون .

وفرق ظاهر بين ما تستحضره النفس من المعلومات وتستعرضه عندما تسأل عنه ، وما هو راسخ فيها من تلك المعلومات بصيرورته ملكة في النفس متصرفة في الارادة باعثة لها على العمل ، فمن العلوم ما هو ثابت في النفس ممتزج بها على النحو الذي ذكرنا ، فيتبع امتزاجه هذا تمكن ملكات أخر تصدر عنها الأعمال ، وهو ما يعبر عنه بالأخلاق والصفات ، كالكرم والشجاعة ونحوهما ،

فإنها إنما تنطبع في النفس تبعا للعلم الذي يلائمها ، وهو العلم الحقيقي الذي تصدر عنه الأعمال ، وربما يغفل الانسان عنه ولا يلاحظه عندما يعمل ، وفرق بين ملاحظة العلم واستحضاره ، وبين وجوده وتحققه في نفسه .

ومن العلوم ما يلاحظ الانسان أنه عنده ، فهو صورة عند النفس تستحضره عند المناسبة ويغيب عنها عند عدمها ، لأنه لم يُشْرَبه القلب ، ولم يمتزج بالنفس فيصير صفة من صفاتها الراسخة التي لا تزايلها ، وهذا النوع من العلم يتعلق بما تعلق به النوع الأول كعلم الحلال والحرام الذي يحصله طلبة الفقه الاسلامي مثلا ، وكعلم مزايا الفضيلة ، ورزايا الرذيلة الذي يخزنه طلاب علوم الآداب والأخلاق ، والنظار في كتب الأوائل والأواخر لتعزيز مادة العلم وتوسيع مجال القول وتوفير القدرة على حسن المنطق ونحو ذلك ، فهذا العلم كالأداة المنفصلة عن العامل ، يبقى في خزانة الخيال ، تستحضره النفس عندما تدفعها الشهوة إلى تزيين ظاهر المقال لا إلى تحسين باطن الحال ، ولن يكون لهذا الضرب من العلم أدنى أثر في عمل من أعمال صاحبه ، وتسميته علما لأنه يدخل في تعريفه العام (صورة من الشيء حاضرة عند النفس) وعند التدقيق لا ترتفع به منزلته إلى أن يندرج في معنى العلم الحقيقي ، فاستحضار هذا العلم كاستحضار الكتاب واللوح وإدراك ما فيه ، ثم الذهول عنه ونسيانه عند الاشتغال بشيء آخر . فهؤلاء الذين يخدعون أنفسهم ويخادعون الله تعالى عندهم علم حقيقي تنبعث عنه

أعمالهم ، وإن كان باطلا في نفسه ، وهو تصديقهم بما في شهواتهم من المصلحة لذواتهم ، وهو الذي رجح عندهم اختيار ما فيه قضاؤها والانصباب إلى ما تدعو إليه ، وهو ما أنساهم ما كانوا خزنوا في أنفسهم من صور الاعتقادات الدينية ، فأبعدهم ذلك عن الاعتقاد الحقيقي الذي يعتد به ، وجعله رسما مخزونا في الخيال لا أثر له في الأفعال يدعونه بألسنتهم وتكذبه في دعواه أعمالهم وأحوالهم ، ولذلك نسبهم إلى الدعوى القولية ولم يقل فيهم ما قال في ذلك الفريق الأول ﴿**الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون**﴾ .

فإنه هناك ذكر إيمانهم وقفّى عليه بذكر العمل الذي يشهد له ، ومن هنا يعلم ما الايمان الذي يعتد به القرآن ، وهو يظهر لمن يقرأ القرآن ليحاسب به نفسه ، ويزن إيمانه وأعماله بما حكم به على إيمان من قبله.وأعمالهم ، لا لمن يقرأه على أنه قصة تاريخية مات من يحكي عنها واستثنى القارىء نفسه ممن حكم عليهم فيها ، فإن كان مات من كانوا سبب النزول فالقرآن حي لا يموت ، ينطبق حكمه ويحكم سلطانه على الناس في كل زمان ، فكل مؤمن بالله واليوم الآخر وهو يصدر في عمله عن شهواته ولا يمنعه إيمانه عن ركوب خطيئاته ، فاعتقاده إنما هو خيال لا يعدو عن لفظ في مقال ، ودعوى عند جدال ، فإذا ركن إلى هذا المعتقد فهو خادع لنفسه مخادع لربه ، يظن أن علام الغيوب لا ينظر إلى ما في القلوب . اهـ [1] .

---

١ - تفسير المنار ، حـ ١ ص ١٥٢ - ١٥٣ الطبعة الرابعة .

وبإمكاننا أن نستوحي من هذا البحث أن الامام يرى ما في هذه الآيات شاملا للصنفين من المنافقين ، مَن كان نفاقه عقائديا ومن كان نفاقه عمليا ، ولعله يرد ذلك إلى أن النفاق العملي لا ينشأ إلا عن ضعف العقيدة وعدم تمكنها في النفس ، كتمكن عقيدة المؤمنين الذين كانت ظواهرهم شاهدة على سلامة بواطنهم وأعمالهم مصدقة لراسخ اعتقادهم .

❊

﴿في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون﴾ (١٠)

ذكر العلامة ابن عاشور في تفسيره أن الآية استئناف محض لعدّ مساوىء المنافقين ، وأجاز أن تكون استئنافا بيانيا لجواب سؤال متعجب مما سمع عن الأحوال التي وصفوا بها من قبل في قوله تعالى **﴿يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾** ، فإن من يسمع أن طائفة تخادع الله وتخادع المؤمنين - وهم قوم عديدون - وتطمع أن خداعها يبلغها فيهم ما تريد ، ولا تشعر بأن ضرر الخداع لاحق بها ، يشعر بالعجب ويمتلىء بالاستغراب من شأن هذه الطائفة ، وينشأ عن ذلك تساؤل منه كيف خطر ذلك بخواطرها ؟ فجاء قوله في قلوبهم مرض بيانا منطويا على جواب هذا التساؤل ، وهو أن قلوبهم انحرفت عن وضعها الطبيعي حتى بلغت إلى حد الأفن ، ولهذا قدم الظرف وهو في قلوبهم ، فإن في التقديم إيماء إلى الاهتمام وهي جديرة به ، فإنها منشأ فكرة الخداع ، ومن حيث أن المسؤول عنه ما نشأ عنها ، كان انطواء الجواب على وصف حالها هو الأليق في مقام الخطاب .

والتعبير بالقلوب عن العقول معهود عند العرب كما تقدّم ، وتنكير مرض للدلالة على التعظيم .

والمرض : حالة تلم بالبدن فتخرجه عن اعتدال المزاج وصحة

الأعضاء ، وتؤدي بها إلى اختلال بعض وظائفها وأعمالها ، وتعرض الألم لها ، ويطلق على نفس الألم الذي هو أظهر آثاره ، ويطلق على ما يلم بالنفس فيخل بكمالها ويخرج بها عن اعتدالها من الطبائع المذمومة والأخلاق الفاسدة ، وهذا الاطلاق الأخير داخل في ضمن الاستعمال المجازي لهذا اللفظ بجامع أنه في استعماليه مؤد إلى الهلاك .

فالأمراض الجسمية مؤدية إلى هلاك الجسد وفوات المنفعة العاجلة ، وهذا المرض النفسي مؤد إلى هلاك الروح وفوات المنفعة الآجلة ، والبون بينهما كالبون بين قيمة الجسد والروح ، وقدر الحياتين العاجلة والآجلة .

وفسر المرض هنا بالنفاق ابن عباس - رضي الله عنهما - كما رواه ابن جرير عنه . وأخرج عنه وعن ابن مسعود وناس من أصحاب النبي ﷺ أنهم فسروه بالشك ، وروى مثله عن الربيع بن أنس وعبدالرحمن بن زيد ، وفي رواية عن عبدالرحمن قال هذا مرض في الدين وليس مرضا في الأجساد .

وهذه الأقوال وإن اختلفت ألفاظها فهي متحدة المعاني ، فإن شأن المنافق أن يكون أسير شكه متخبطا في أوهامه ، ولا ريب أن الشك ظلمة تخيم على العقل فتحيط به من جوانبه فلا ينفذ له نور إلى ما وراء المشاهدات المحسوسة ، ولا يمتد له شعاع إلى ما خلف التكاليف من أسرار وحكم .

وإذا كانت العرب تطلق اسم المرض على الظلمة الحسية كما في قول الشاعر :

في ليلة مرضت من كل ناحية   فما يحس بها نجم ولا قمر

فإن هذه الظلمة المعنوية التي تتراكم على العقل أجدر بهذا الاطلاق .

وإذا كانت للجسم وظائف لا يتوقف عنها إلا بإلمام المرض الجسدي به ؛ فإن توقف العقل عن وظيفته التي هي اكتناه الحقائق ، واكتشاف الأسرار من وراء المشاهدات لا ينتج إلا عن إلمام مرض خطير به ، وهذا النوع من المرض لا يفقد العقل وظيفته فحسب ، بل يجعل وظائف الحواس في حكم المعدوم أيضا لعدم الانتفاع بها ، ولذلك يقول الله تعالى في المصابين بهذه الأمراض **﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾** [1] .

ويرى الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده أن هذا النوع من المرض واقع فيه جميع أولئك الذين لا يتلقون العقيدة عن نظر وبصيرة ، ولكن عن وراثة وتقليد ، فإن إيمانهم لا يعدو أن يكون شكليا يجتثه أدنى ما يهب من العواصف ، ويزلزله أقل ما يقع من الحركات ، لأنه لم يطرق قلوبهم بقوة البرهان ولم يحل مذاقه منهم في الوجدان ، فلا تصدر عنه تصرفاتهم في الأعمال لفقده قوة التأثير في نفوسهم .

---

١ - سورة الأعراف : الآية «١٧٩»

وذكر أن علاج أمراض هؤلاء هو التمرن على الأعمال الصالحة عن فهم وإخلاص ، حتى يحدث لقلوبهم الـوجَدان. الصالح ، وهذا لأن أهل اليقين يبعثهم يقينهم على العمل الصالح ، وأهل التقليد يُلحقهم دؤوبُهم على صالحات الأعمال بأرباب اليقين في الانتفاع بإيمانهم ، والفريق المعني بهذه الآيات ، الموصوف بالكذب والخداع ، قد فقد الأمرين مَعا ، ولا صحة للقلوب إلا بهما ، فمن فقدهما مرض ، ولا يلبث مرضه أن يقتله .

ثم ذكر منشأ هذه العلة فقال : ولضعف العقل أسباب : منها ما هو فطري كما هو حال أهل البَلَه والعَتَه ، وهو الذي لا يُكلِّف صاحبه ولا يلام .

ومنها ما يكون من فساد التربية العقلية كما هو حال المقلدين الذين لا يستعملون عقولهم ، وإنما يكتفون بما عليه قومهم من التقاليد والعادات ولا يعتنون بما أمر الله به من تمزيق هذه الحجب ، وإزالة هذه السحب للوقوف على ما وراءها من مخدرات العرفان ، ونجوم الفرقان ، وشموس الايمان ، بل يكتفون بما حكى الله عنهم في قوله : ﴿**إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون**﴾[1] ، حتى يجيء اليوم الذي يقولون فيه : ﴿**ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا**﴾[2] .

---

١ - سورة الزخرف : الآية «٢٣»

٢ - سورة الأحزاب : الآية «٦٧» ، تفسير المنار ، حـ ١ ص ١٥٤ الطبعة الرابعة .

وفي حديث رسول الله ﷺ دلالة ظاهرة وتنبيه بيّن على خطورة هذا الصنف من المرض ، وذلك في قوله ﷺ : «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب» ، فإن جميع منافع الجسد متوقفة على سلامة القلب من الأمراض ، فإذا غشيته هذه الأدواء لم تلبث منافع البدن أن تتحول إلى مضار قاتلة ، لأن الانحراف النفسي يأتي عليه فيحوله عن طبعه .

هذا وإذا كان جل المفسرين ـ من السلف والخلف ـ يرون أن هذا المرض معنوي ، فإن طائفة خالفتهم في رأيهم هذا ، حيث قالت : إنه كان مرضا حقيقيا ألمّ بقلوب أولئك المنافقين مما يشاهدونه من انتشار الاسلام وسرعة أثره في النفوس ، واكتساح تياره جميع العقائد الزائغة ، والمبادىء الجاهلية الفاسدة ، فكانت هذه المشاهدات تعتصر قلوبهم ، وتضاعف همومهم ، والحسد من شأنه أن يجر الأمراض إلى قلب صاحبه ؛ لأن الحسود لا يقر له قرار ، وقد كانوا يظنون بالاسلام أنه طفرة سوف تهدأ ، وأن تياره عاصفة سوف تتوقف ، وأن سوقه مهددة بالكساد ، غير أن هذا الظن قد خاب عندما شاهدوه يحرز الانتصارات المتتابعة ، ويلحق بأعدائه الهزائم المتلاحقة ، ويغرز أعلام النصر في كل مكان ، فكان ذلك منشأ ما ألمّ بقلوبهم من الآلام .

وبعض المفسرين يرى أن جعل قلوبهم محل المرض من باب

التعبير باسم المحل عن الحال ، كما قال تعالى ﴿**واسأل القرية**﴾ ، إذ المرض هو في معتقداتهم التي لابست عقولهم ، ومازجت قلوبهم ، فإنهم كانوا ينطوون على الشرك وإن أبدوا خلافه .

وذكر الامام ابن عاشور في تفسيره أن النفاق منشأ لثلاثة أنواع من أصول الأمراض النفسانية ، وكل أصل منها تنشأ عنه مجموعة من الأمراض الفرعية .

أولها : الكذب القولي ، والشاهد عليه من القرآن قوله تعالى : ﴿**ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين**﴾ ، وقوله : ﴿**ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون**﴾ ، وينشأ عنه الجهل ، وإليه الاشارة بقوله تعالى : ﴿**ولكن لا يعلمون**﴾ ، والغباوة ، وإليه الاشارة بقوله ﴿**وما يشعرون**﴾ ، ومن لازم هاتين العلتين قلة الذكاء ، لأن الذكي يدرك أنه لو كذب على الناس فإن عقولهم لا تستسيغ كذبه ، كما يعلم أن في الناس من هو مثله أو خير منه .

والكذب يعود فكر صاحبه الحقائق المحرفة ، وإذا طال استرساله في ذلك اشتبهت عليه ولربما اعتقد ما اختلقه واقعا .

وينشأ كذلك عن هذين الداءين داء آخر وهو السَفَه ، وهو خلل في الرأي وأفن في العقل ، وإليه الاشارة بقوله تعالى ﴿**ألا إنهم هم السفهاء**﴾ .

كما يشير قوله سبحانه ﴿في قلوبهم مرض﴾ إلى فساد الرأي الناتج عن السفه .

والجهل من نتائجه الكفر ، وإليه الاشارة بقوله تعالى : ﴿وما هم بمؤمنين﴾ .

والغباوة ينشأ عنها العجب والغرور ويشير إلى الأول قوله تعالى : ﴿أنؤمن كما آمن السفهاء﴾ ، وإلى الثاني قوله : ﴿إنما نحن مصلحون﴾ .

ثانيها : الكذب الفعلي ؛ وهو الخداع ، والشاهد عليه قوله سبحانه : ﴿يخادعون الله والذين آمنوا﴾ ، ويجر إلى أشياء ، منها الفساد ، وإليه الاشارة بقوله : ﴿ألا إنهم هم المفسدون﴾ ، وعداوة الناس ، لأنهم عندما يشعرون بخداعه تتنكر له قلوبهم ، وتستوحش منه نفوسهم ، ومهما أظهر لهم من دلائل الاخلاص فإنهم لا ينفكون يتوجسون منه خيفة ، وإلى ذلك يشير قوله تعالى حاكيا عنهم ما يلقون به شياطينهم : ﴿قالوا إنا معكم﴾ ، وقوله في وصفهم : ﴿لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء﴾ ، ومنها نكاية الناس به ، لأن الفريقين يتفقان على التوقي منه والنكاية به ، وإلى ذلك الاشارة بقوله تعالى : ﴿وما يخدعون إلا أنفسهم﴾ ، وعاقبة ذلك كله أمران :

أحدهما : في الدنيا ، وهو صيرورته هزأة للناس .

ثانيهما : في الآخرة ، وهو العقاب ، وإلى الأول الاشارة بقوله

سبحانه : ﴿الله يستهزىء بهم﴾ ؛ أي يجعلهم موضع الهزء ، وإلى الثاني الاشارة بقوله : ﴿ولهم عذاب أليم﴾ .

ثالثها : الخوف ؛ لأن الكذب والخداع إنما يصدران ممن يتوقى إظهار حقيقة أمره ، وذلك لا يكون إلا لخوف ضر أو لخوف إخفاق سعي ، وكلاهما مؤذن بقلة الشجاعة والثبات ، والثقة بالنفس وبحسن السلوك ، ويشير إلى هذه الخصلة قوله سبحانه فيهم : ﴿لأنتم أشد رهبة في صدورهم من الله﴾[1] .

وتتفرع عن الخوف أخلاق متنوعة منها اللؤم ، ويشير إليه قوله تعالى : ﴿ويقبضون أيديهم﴾ ، والعزلة عن الناس ، وإليها الاشارة بخطابه تعالى لهم : ﴿آمنوا كما آمن الناس﴾ ، والجبن ؛ ويدل عليه قوله سبحانه فيهم : ﴿يحسبون كل صيحة عليهم﴾ ، وقوله : ﴿ليولن الأدبار ثم لا ينصرون﴾ ، والتستر ، وإليه الاشارة بقوله عز وجل : ﴿وإذا خلوا إلى شياطينهم . .﴾ (الآية) .

ويتفرع عن اللؤم خون الأمانة والشاهد عليه قوله تعالى فيهم : ﴿إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما﴾ ، ويتفرع عن العزلة جفاء الطبع ، ويدل عليه قوله : ﴿أنؤمن كما آمن السفهاء﴾ .

وتتفرع عن الجبن المذلة ، وإلى ذلك الاشارة بقوله تعالى : ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ .

وينشأ عن التستر دوام الضلال وازدياد النقائص ، ويشير الى

---

١ ـ سورة الحشر : الآية «١٣» .

الأول قوله تعالى : ﴿وما هم بمؤمنين﴾ ، وإلى الثاني قوله : ﴿فزادهم الله مرضا﴾ .

هذه أمراض النفاق التي استظهرها ابن عاشور مما نزل في المنافقين من الآيات ، وما اعتيد تلبسهم به من الصفات ، وقد رتبها في جدول حسب ترتب نشوئها في رأيه ـ تقريبا لفهم المطالع وتيسيرا لاحاطة القارىء ـ مع ما قرنه بها من الآيات المومئة إليها ، ولست أرتاب ـ كما لا يرتاب أحد ـ أن النفاق منطوٍ على هذه الأمراض كلها ، بل وعلى أكثر منها ، فهو مجمع كل رذيلة ، ومنشأ كل فساد ، وإنما أرى أن ابن عاشور تكلف في ترتيب نشوئها ، فلو سردها سردا لكان أبعد عن التكلف .

كما أنني أرى أنه تجوز في حمل بعض الآيات على الاشارة إلى ما ذكره من هذه الأمراض ، بل بعضها أقرب دلالة إلى ما لم يذكره من الصفات ، فقوله تعالى ـ مثلا ـ : ﴿ويقبضون أيديهم﴾ أدل على البخل منه على اللؤم ، وإنما دلالته على اللؤم من حيث أنه الأصل للبخل ، إذ البخل لا ينشأ إلا عن لؤم الطبع وفساد الفطرة .

ومهما يكن فإن هذا الاستخراج مهم ومفيد في مجموعه ، وبما أن النفاق يستر مساوىء صاحبه ويضفي عليها ثوبا مهلهلا من محاسن الأعمال والأقوال الظاهرة ، كان مدعاة لنمو الرذائل وزيادة النقائص ، لأنها تترعرع بعيدة عن أنظار المربين المصلحين ، وتستمر في توالدها حتى تكون كل رذيلة منشأ لرذائل ، وكل نقيصة محضنا

لنقائص ، فلذلك قال الله سبحانه : ﴿فزادهم الله مرضا﴾ .

النفاق سبب لزيادة المرض :

إن هذه الزيادة إنما هي نتيجة ما تلبسوا به من قبل ، والشاهد عليه العطف بالفاء الموحية بالسببية ، وإنما أسندت هذه الزيادة إلى الله لأنه خالق كل شيء ، فالتوالد وأسبابه من مخلوقاته ، وفي هذا الاسناد ما لا يخفى من التنبيه على خطورة الاسترسال في أعمال النفاق ، والانطواء على أدوائه الدفينة ، فإن من شأن ذلك أن تزداد هذه الأمراض تمكنا في نفس المنافق حتى تستولي عليها وتكون كالشيء الجِبِلِّيِّ فيها ، فلا يمكنه الفكاك عنها والتخلص منها .

ومن ناحية أخرى فإن أعمال المنافق داعية لغضب الله عليه وحرمانه من التوفيق ورميه بسهم الخذلان ، فيظل بذلك منهمكا في غيّه ، سادرا في غفلته ، فيتعمق ضلاله ويستفحل داؤه ، وفي ضمن هذا التنبيه على خطورة أدواء النفاق تحذير للمؤمنين من ملابسة المنافقين ، ولعل في تنكير مرض في الموضعين ما يوحي بما تقدم ، إذ ليس ببعيد أن يكون التنوين في الأول للاشعار بالتنويع والتكثير ، وفي الثاني للاشعار باختلاف المرض المزيد على المزيد عليه .

وجملة «فزادهم الله مرضا» خبرية على الصحيح ، معطوفة على قوله «في قلوبهم مرض» حالّة محل الاستئناف للبيان ، فلربما كان الحديث عنهم مدعاة للتساؤل عن سبب انهماكهم في الغي واسترسالهم في الفساد ، وعدم إجداء الزواجر والنذر فيهم ، فكان

في هذه الجملة وفيما قبلها جواب عن ذلك يفيد أن حالتهم ناتجة عن مرض في قلوبهم يتضاعف بمرور الأيام تضاعفا مقدرا من الله فلا طمع في تخلصهم منه ، وقيل هي جملة إنشائية أريد بها الدعاء عليهم نحو قول الشاعر :

تباعد عني فِطحَلٌ إذ دعوته أمين فزاد الله ما بيننا بعدا

والمراد بالدعاء هنا الايجاب ، لأن الله القادر على كل شيء ، المصرف لكل أمر يوجب ولا يدعو .

واعترض ذلك ابن عاشور بأنه خلاف الأصل في العطف بالفاء ـ يعني عطف الجملة الاعتراضية ـ وبأن تصدي القرآن لشتمهم ليس من دأبه ، وبأن الدعاء عليهم بزيادة الغي ينافي ما عهد من الدعاء للضالّين بالهداية في نحو «اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون» .

وللقائلين بأنها دعائية أن يدفعوا الاعتراض الأول بأن تصدير الجملة الاعتراضية بالفاء معهود عند العرب كما نص عليه صاحب التلويح ، ومن شواهده قول الشاعر :

واعلم ـ فعلم المرءِ ينفعه ـ أن سوف يأتي كل ما قُدِّرَا

كما أن لهم أن يدفعوا الاعتراضين الأخيرين بقوله تعالى : **﴿ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم﴾**[1] ، وقد علمتَ أن الدعاء في كلام الله محمول على الايجاب فلا إشكال .

---

١ ـ سورة التوبة : الآية «١٢٨»

وفسر ابن مسعود وابن عباس وآخرون من الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ المرض الثاني بما فسروا به المرض الأول وهو الشك ، وروي نحو ذلك عن مجاهد وعكرمة والحسن البصري وأبي العالية والربيع بن أنس وقتادة ، وفسره عبدالرحمن بن زيد بن أسلم بالرجس ، واستدل بقوله تعالى : ﴿**وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم**﴾[1] ، وفسر الرجس بالشر والضلالة ، واستحسن تفسيره ابن كثير وعدّه من باب (الجزاء من جنس العمل) ، ونظّره بقوله تعالى : ﴿**والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم**﴾[2] .

وهذا كله لا ينافي ما سبق تفصيله من الأمراض الخلقية الناشئة عن النفاق ، فإنها جميعا من جنس الشر والضلالة ولا تتولد إلا في نفس خيّمت عليها ظلمات الشك ، وقد حمل ابن جرير تفسير السلف بزيادة الشك على ما يستجد من شكوكهم كلما نزلت آية ، واستشهد له بقوله تعالى : ﴿**فزادتهم رجسا إلى رجسهم**﴾ .

وأما على اعتبار المرض حقيقيا ، فإن المراد بزيادته تضاعف همومهم ، واكتظاظ صدورهم بالحسد الناشىء عن ظهور المؤمنين وارتفاع أعلام الدين وإقبال الناس عليه ، وعلى هذا القول فإن إسناد الزيادة إلى الله حقيقي ، لأنه هو الذي هيأ أسباب ظهور المؤمنين ، ورفع مكانتهم بين العالمين ، وأظهر دينهم على كل دين ، فأمرض بذلك قلوب أعدائهم المنافقين .

---

١ - سورة التوبة : الآية «١٢٥»

٢ - سورة القتال : الآية «١٧»

وإنما قال سبحانه : ﴿فزادهم الله مرضا﴾ ولم يقل «فزاد قلوبهم مرضا» مع قوله من قبل ﴿وفي قلوبهم مرض﴾ الدال على أن القلوب هي وعاء هذا المرض ، لأن مرض القلب مرض سائر الجسد كما يدل عليه حديث «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله» ، أو لأن القلب من حيث إنه مصدر العواطف ومنبع الوجدان ومرتبط بالجنان كانت إنسانية الانسان لا تتحقق إلا به ، فلذلك أعيد الضمير إليهم بدلا من إعادته إلى قلوبهم .

وبعد أن أخبر سبحانه بسوء حالهم في الدنيا بيّن شر مآلهم في الآخرة بقوله : ﴿ولهم عذاب بما كانوا يكذبون﴾ ، وهو معطوف على قوله﴿فزاردهم الله مرضا﴾، وبهذا العطف تكمل فائدة البيان عنهم بما فيه من الاخبار عما ينتظرهم في الدار الآخرة نتيجة ما قدموه في الدنيا ، وهل يحصد الانسان إلا ما زرع ؟

وقد تقدم معنى العذاب ، ووصفه هنا بأنه أليم لأجل تأكيد مدلوله ، فإن العذاب لا يكون إلا أليما ، ولكن يتفاوت ألمه بتفاوت قدره ، والأليم بمعنى المؤلم كالبصير بمعنى المبصر ، وزنة فعلهما جميعا أفعل ، وذهب الزمخشري إلى أن «أليما» مأخوذ من أَلِمَ اللازم لا من آلم المتعدي ، فهو فعيل بمعنى فاعل ، وحمل وصف العذاب به على نحو تحية بينهم ضرب وجيع ، وهذا على طريقة قولهم جدّ جِدّه ، حيث أسند فيه الفعل إلى الجد ـ وهو مصدر ـ وحقيقته للجاد فإسناد الألم إلى العذاب وهو للمعذَّب ، وإسناد الوجع إلى الضرب وهو

للمضروب ، كلاهما من هذا الباب ، وتابع الزمخشري على رأيه هذا جماعة من المفسرين كالسيد الجرجاني وأبي السعود والقطب في الهيميان والتيسير .

والرأي الأول أبعد عن تكلف التأويل ، على أنه حمل بعضهم (وجيع) في البيت على حقيقته وجعله بمعنى موجع على البناء للفاعل ، ومجيء فعيل بمعنى مُفْعِل مشهور في كلام العرب ، ومنه قول الشاعر :

أمن ريحانة الداعي السميع   يؤرقني وأصحابي هجوع

وجاء في شعر ذي الرمة أليم بمعنى مؤلم في قوله :

ونرفع من صدور شمردلات   يصك وجوهها وهج أليم

فإن كون الوهج أليما بمعنى مؤلم فيه مما لا يحتاج إلى بيان ، وكذلك السميع بمعنى مُسمِع في البيت الذي قبله ، إذ الداعي يوصف بأنه مُسمِع ـ على زنة اسم الفاعل ـ لا مُسمَع ـ على زنة اسم المفعول ـ ، وبهذا يتضح لك أن إنكار الزمخشري في تفسير قوله تعالى ﴿بديع السموات والأرض﴾، مجيء فعيل بمعنى مُفْعِل ـ على وزن اسم الفاعل ـ ليس بشيء ، وقد تكلف تأويل بديع السموات بمعنى مُبدَعة سماواته ، وتابعه السيد وأبو السعود ، إذ أحالا ما هنا على ما جاء في تفسير ﴿بديع السموات والأرض﴾.

وأنت تدري أنه إذا جاز ـ ولو على بعد ـ حمل ﴿بديع

السموات﴾ على معنى مُبدَعة سماواته ، فإن حمل حكيم على غير معنى مُحْكِم يكاد يكون متعذرا ، وفي هذا ما يكفي دحضا لمقالة الزمخشري ومن تابعه بأن فعيلا لا يكون بمعنى مفعل بالكسر ، وليت شعري ماذا عساهم يقولون في اتصاف الله بأنه بصير ؟

ويؤيد الرأي الذي اخترته أنه قال به مفسرو السلف كالضحاك والربيع بن أنس ، وعليه عول ابن جرير والقرطبي ، وذكر ابن عاشور في تفسيره أن مجيء فعيل بمعنى مفعِل كثير في الكلام البليغ ، وإنما اختلف في جواز القياس عليه ، واختار أن منع القياس عليه للمولَّدين لم يُقصد منه إلا التباعد عن مخالفة القياس بدون داع لئلا يلتبس حال الجاهل بحال البليغ ، وأنه لا مانع من تخريج الكلام الفصيح عليه[1] .

وإذا كان هذا الوعيد هنا منصبا على المنافقين بسبب نفاقهم ، فلا مانع أن يكونوا داخلين أيضا في عموم وعيد الكفار بقوله تعالى ﴿ولهم عذاب عظيم﴾ ، فإن المنافقين جمعوا بين الكبيرتين ، الكفر وخداع المؤمنين ، فكانوا أحرياء بالوعيدين ، فلهم عذاب عظيمٌ على كفرهم ، ولهم عذاب أليم على خداعهم .

صحة قراءتي «يُكَذِّبون» :

واختلف في قراءة «يكذبون» فحمزة والكسائي وعاصم قرأوها بالتخفيف من الكَذِبْ ، ونافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر

---

١ - التحرير والتنوير جـ ١ ص ٢٨٢ الدار التونسية للنشر .

قرأوها بالتثقيل من التّكذيب ، وما أجدر المنافقين بوعيد الكاذبين والمكذبين لجمعهم بين صفتيهم واتصافهم بمساوئهم غير أن ابن جرير ـ كعادته في انتقاد ما لا يعجبه من القراءات ـ خطّأ قراءة التثقيل ظانّا أن الذين قرأوا بها لا يرون الكذب من غير تكذيب يوجب شيئا من العذاب فضلا عن كونه أليما ، وأطال في الرد عليهم ، واستدل لتصحيح قراءة التخفيف بأنها تتفق مع السياق ، فإن قصة المنافقين صُدِّرت بقول الله عز وجل **﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾** ، وهو دال على كذبهم ، فالوعيد على ما سبق ذكره من الكذب أولى من أن يكون على التكذيب الذي لم يذكر ، كما استدل لذلك بما وُصف به المنافقون من الكذب في غير هذه الآيات ، كقوله سبحانه في سورتهم : **﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون اتخذوا أيمانهم جنة فصدوا عن سبيل الله إنهم ساء ما كانوا يعملون﴾**[١] ، وقوله في سورة المجادلة : **﴿اتخذوا أيمانهم جنة فصدوا عن سبيل الله فلهم عذاب مهين﴾**[٢] ، فإن ذلك كله يفيد اتصافهم بالكذب ووعيدهم عليه دون التكذيب[٣] .

ولا زلت أستغرب من جرأة ابن جرير على انتقاد ما تواتر من القراءات كأنها مجرد آراء لأصحابها ، وليست روايات متواترة النقل عن المعصوم ، على أن ابن جرير من أولي الخبرة في الروايات

---

١ ـ سورة المنافقون : الآيتان «١ ، ٢»

٢ ـ سورة المجادلة : الآية «١٦»

٣ ـ تفسير ابن جرير جـ ١ ص ٩٦ ط دار المعرفة للطباعة والنشر .

وما يتصل بها ، فكيف سمحت له نفسه أن يخطّىء قراءة ثبت نقلها بالتواتر عن إمام الهداة وأفصح العرب وأعلم الخلق سيدنا رسول الله ﷺ ، وليس ما احتج به صالحا للاستناد عليه ؟!

أما ما قاله من أن قراءة التثقيل لا تقتضي الوعيد إلا على التكذيب دون الكذب ، فما هو إلا وهم اصطبغ به ذهنه فحال بينه وبين درك المراد ، فإن الوعيد على الشيء لا يعني عدم الوعيد على غيره ، والمنافقون متلبسون بالكذب والتكذيب ، فلا غرو إذا تُوُعِدوا على الكذب تارة ، وعلى التكذيب أخرى ، وليس في وعيدهم على أحد الأمرين ما ينافي الوعيد على الآخر ، وأنت إذا تدبرت لم تجد فارقا معنويا بين كذبهم وتكذيبهم ، فإن دعواهم الايمان بألسنتهم محض كذب وخلو قلوبهم منه هو عين التكذيب بما يجب الايمان به .

وأما ما ذكره من اقتضاء السياق وعيدهم على الكذب الذي سبق ذكره لا على التكذيب الذي لم يكن له ذكر ، وتعزيز ذلك بأن المنافقين وُصفوا بالكذب وتوعدوا عليه في سائر السور ، فهو مدفوع بما علمت من أن كذبهم ينطوي على التكذيب ، كيف والايمان نفسه أهم عناصره التصديق ، بل هو حقيقته اللغوية ؟ فقوله سبحانه ﴿وما هم بمؤمنين﴾، يفيد أنهم من المكذبين ، وكذلك رده عليهم في سورة المنافقون ما حكاه عنهم من قولهم ﴿نشهد إنك لرسول الله﴾ ، بقوله :﴿والله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾، يفيد أنهم

مكذبون بالرسول ﷺ وبما أنزل إليه ، فأي غرابة مع ذلك إذا توعدوا على التكذيب .

وجوّز الزمخشري أن يكون المشدد دالا على ما يدل عليه المخفف مع المبالغة ، كما يقال بيّن الشيء بمعنى بان ، وصدّق بمعنى صدق ، وموتت الإبل بمعنى ماتت ، كما جوّز أن يكون من كذّب الوحش إذا جرى ووقف لينظر ما وراءه ، وتلك حالة المتحير كما هو شأن المنافق الذي دل عليه حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - عند مسلم والنسائي ، قال : قال رسول الله ﷺ : «مثل المنافق كالشاة العائرة بين الغنمين تعير إلى هذه مرة وإلى هذه مرة» ، وزاد النسائي «لا تدري أيهما تتبع» ، ووافق الزمخشري على هذين التأويلين لقراءة التشديد السيد الجرجاني وأبو السعود والألوسي ، ولست أرى ما يدعو إلى هذه التأويلات القاصية عن الأفهام مع وجود ما يغني عنها من المعنى القريب الذي يمكن أن تحمل عليه القراءة بدون تكلف .

عواقب الكذب وخيمة وهو مشتمل على الكفر :

ولعل تساؤلا يخطر لبعض الناس عن سبب توعدهم على الكذب دون الكفر مع أن الكفر بالله ورسله أكبر الكبائر ، وأترك الإجابة عنه لفيلسوف الإسلام الإمام محمد عبده حيث قال : «إن الكفر داخل في هذا الكذب ، وإنما اختير لفظ الكذب في التعبير للتحذير عنه وبيان فظاعته وعظم جرمه ، ولبيان أن الكفر من

مشتملاته وينتهي إليه في غاياته ، ولذلك حذر القرآن منه أشد التحذير ، وتوعد عليه أسوأ الوعيد ، وما فشا الكذب في قوم إلا فشت فيهم كل جريمة وكبيرة ، لأنه ينشأ من دناءة النفس وضعف الحياء والمروءة ، ومن كان كذلك لا يترك قبيحا إلا بالعجز عنه ، نعوذ بالله تعالى من عمله ومنه»[1] .

وما أحرى الكذب بالوعيد ، وما أجدره بالتحذير منه ، فإنه عش الرذيلة ، وسم الفضيلة ، وديدن الأنذال ، وشعار الفجار ، ولذلك تجد التحذير منه والتنفير عنه في أحاديث رسول الله ﷺ شديدا بالغا ، من ذلك ما أخرجه الترمذي عن عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما - أن رسول الله ﷺ قال : «إذا كذب العبد تباعد عنه الملك ميلا من نتن ما جاء به» ، وأخرج أبو داود عن سفيان بن أسيد قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «كبرت خيانة أن تحدث أخاك حديثا هو لك به مصدق وأنت له به كاذب» ، وأخرج مسلم وأبو داود عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال : قال رسول الله ﷺ : «كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع» ، وفي هذا ما لا يخفى على ذي بال من وجوب الحيطة في الحديث وعدم التسرع في نقل ما يسمع من الكلام ؛ خشية الوقوع في الإفك والإسهام في نشره .

وقد حذر الرسول ﷺ مما يدور في مجالس التسلية عند عوام الناس من أحاديث لا أصل لها ، لقصد الإبداع في النكتة وإثارة

---

١ - تفسير المنار ، جـ ١ ص ١٥٦ الطبعة الرابعة دار المنار بمصر .

استغراب السامعين وحملهم على الضحك ، فقد أخرج أبو داود والترمذي عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده ، قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «ويل للذي يحدّث بالحديث ليضحك به القوم فيكذب ، ويل له ، ويل له» ، ونفى رسول الله ﷺ عن المؤمن صفة الكذب ، فقد أخرج مالك في الموطأ عن صفوان بن سليم ـ رضي الله عنه ـ ، قال : «قلنا يا رسول الله ؛ أيكون المؤمن جبانا ؟ قال : نعم ، قيل له : أيكون بخيلا ؟ قال : نعم . قيل : أيكون كذابا ؟ قال : لا» ، ذلك لأن الجبن خلقة جبلية في الجبان ، فلذلك لم يناف الايمان ، وحب المال أمر مركوز في نفس البخيل غير أن الإيمان يُغَلِّبه على هذا الطبع ، فلا يحول بينه وبين إيتاء الزكاة ، وأداء سائر الواجبات المالية ، أما الكذب فإنه ينشأ عن اختيار صاحبه ، وتعويد لسانه عليه ، فلذلك لم يكن يجامع الايمان ، وجاء في حديث مرفوع عند أحمد وغيره «يُطبع المؤمن على جميع الخلال ليس الخيانة والكذب» ، وقد تقدم ما يدل على أن الكذب من خصال النفاق وصفات المنافق في الأحاديث التي أوردناها عن ابن مسعود وأبي هريرة وعبدالله بن عمرو بن العاص في علامة المنافق وخصال النفاق .

والكذب إذا اعتاده الانسان لم يلبث أن يتحول إلى سجية لا ينفك عنها ، كما هو شأن الكذابين الذين خبرناهم وعرفنا عنهم الكثير من مساوىء الأعمال وقبائح الخصال ، وهو الذي يعنيه حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ الذي رواه الشيخان من طريقه

مرفوعا : «إن الصدق يهدي إلى البر ، وإن البر يهدي إلى الجنة ، وإن الرجل ليصدق ويتحرى الصدق حتى يُكتب عند الله صدّيقا ، وإن الكذب يهدي إلى الفجور ، والفجور يهدي إلى النار ، وإن الرجل ليكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا» .

وقد جاء وعيد الكذابين في أحاديث متعددة عن رسول الله ﷺ منها حديث رؤ يا منامه ﷺ .

وإذا كان الكذب لا ينشأ إلا عن فساد الفطرة ، فإنه لا يجد له مناخا إلا في البيئة التي تسودها الرذيلة وتتقلص منها الفضيلة ، وفي مثلها لا يكاد الانسان يثق بمحدث ولا يطمئن إلى حديث ، بخلاف بيئة المؤمنين الصالحين ، ففيها يطمئن الانسان إلى الحديث ويرتاح إليه ، ويثق بمحدثه ويعول عليه .

تعريف الكذب :

وقبل أن أغادر هذا الموضوع أرى من الملائم أن أكمل الفائدة بذكر بعض ما قيل في تعريف الكذب :

فهو عند الجمهور الإخبار عن الشيء بخلاف الواقع ، وبناء على هذا الرأي فإن الكذب الملوم عليه هو ما صدر عن قصد ويمكن الخطأ فيه ، وهو عند النظام الإخبار عن الشيء بخلاف معتقد القائل فيه ، وعند الجاحظ ما خالف الواقع والاعتقاد .

سبب إمهال الرسول ﷺ المنافقين :

هذا وقد يتساءل من يسمع قصة المنافقين ومعاملة رسول الله ﷺ لهم عن السبب في إمهالهم وترك قتلهم مع ظهور أمرهم وانكشاف سرهم بشواهد حالهم ، وما كان ينزل فيهم من آيات القرآن شارحا لأحوالهم ومشيرا إلى ما يشخصهم من الصفات ؟ وقد أجيب عن هذا التساؤل بأربعة أجوبة :

أولها : أن حالهم لم يكن مكشوفا لعامة الناس ، وإنما كان رسول الله ﷺ وحده يعرف حقيقة أمرهم ، وليس للحاكم أن يقتل بعلمه باتفاق ، وإن أجاز له بعض العلماء الحكم بعلمه فيما دون القتل ، واعترض هذا الجواب ابن العربي في أحكام القرآن بأن النبي ﷺ قتل الحارث بن سويد بن الصامت لقتله المجذر بن زياد غيلة يوم أحد لأن المجذر قتل أباه سويدا يوم بعاث ، فأخبر جبريل النبي ﷺ بأمره فقتله به ، ورد القرطبي هذا الاعتراض بأن الإجماع إن ثبت لا يَنْقُضُهُ ما ذكر فإن انعقاد الإجماع لا يكون إلا بعد موت النبي ﷺ وانقطاع الوحي ، ولا يبعد أن تكون هذه القضية واقعة حال أو منسوخة بالإجماع .

ثانيها : أن ترك قتلهم لأن الزنديق ـ وهو الذي يبطن الكفر ويظهر الإيمان ـ يستتاب ولا يقتل ، أجاب به بعض أصحاب الشافعي ، ووهّنه ابن العربي بأن النبي ﷺ لم يستتبهم إذ لم يرو ذلك أحد عنه ، وكان يعرض عنهم ولا يتعرض لهم مع علمه بهم .

ثالثها : أنه ﷺ كف عنهم رعاية لمصلحة الأمة والدين ، فقد كان يخشى لو تعرض لهم أن ينفر عنه قلوبا هو أحوج إلى تأليفها ، وإلى ذلك يشير جوابه ﷺ لعمر ـ رضي الله عنه ـ حيث قال له : «معاذ الله أن يتحدث الناس أني أقتل أصحابي» رواه الشيخان . ومثل ذلك إعطاؤه ﷺ للمؤلفة قلوبهم مع علمه بسوء اعتقادهم ، ونسب هذه الاجابة القرطبي إلى علماء المالكية ، وبمثله يوحي كلام ابن عطيه ، وذكر أنه ممن نص على ذلك من أصحاب مالك محمد بن الجهم والقاضي إسماعيل والأبهري وابن الماجشون ، واستُدِلَّ لذلك بقوله تعالى : ﴿**لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا**﴾[1] ، فإن ذلك منوط بإعلانهم النفاق كما قال قتادة .

وهذا ينافي ما روي عن مالك وبعض المالكية أن ترك النبي ﷺ قتل المنافقين ليبين لأمته أن الحاكم لا يحكم بعلمه ، إذ لم يُشهد على المنافقين ، وهذا يتفق مع الجواب الأول .

وذكر القاضي إسماعيل أن عبدالله بن أبيّ لم يشهد عليه إلا زيد بن أرقم ، وكذلك لم يشهد على الجُلاس بن سويد إلا ربيبه عمير بن سعد ، ولو شهد على أحدهما رجلان بكفره ونفاقه لقتل ، وروي عن مالك : «النفاق في عهد رسول الله ﷺ هو الزندقة فينا اليوم ، فيُقتل الزنديق إذا شهد عليه بها دون استتابة» وهو أحد قولي

---

١ ـ سورة الأحزاب : الأيتان «٦٠ ، ٦١»

الشافعي .

واحتج الشافعي للقول الآخر بأن السنة فيمن شُهد عليه بالزندقة فجحد وأعلن الايمان وتبرأ من كل دين سوى الاسلام أن ذلك يمنع من إراقة دمه ، فإن امتناع النبي ﷺ من قتل المنافقين لما كانوا يظهرونه من الاسلام مع العلم بنفاقهم لأن ما يظهرونه يَجُبُّ ما قبله ، وبهذا القول قال أصحاب الرأي وأحمد والطبري وآخرون .

ولا يُسلم للشافعي أن السنة فيمن شهد عليه بالنفاق فتبرأ مما نُسب إليه أن يمسك عن قتله لأن المنافقين في عهده ﷺ كانوا محتاطين لأنفسهم فلا يبوحون بما يقطع بكفرهم عند من تقوم عليهم بهم الحجة من المؤمنين ، وإن استُدل على طواياهم بفلتات ألسنتهم وقرائن أحوالهم ، فليس في ذلك ما يعد بينة يصح بها القتل .

واستدل الطبري لما ذهبوا إليه بتكذيب الله تعالى ظواهر المنافقين في قوله : ﴿والله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾ ، وتعقبه ابن عطيه بأن للمالكية أن ينفصلوا عما أُلزموا بهذه الآية بأنها لم تعين أشخاصهم ، وإنما توبيخها يشمل كل مغموص عليه بالنفاق ، وبقي لكلٍ واحد منهم أن يتخلص بدعوى أنه لم يُرَد بها وأنه مؤمن ، ولو عُيِّن أحد لما جبّ كذبه شيئا ، وتعقب القرطبي هذا التعقب بأن هذا الانفصال فيه نظر ، فإن النبي ﷺ كان يعلمهم أو يعلم كثيرا منهم بأسمائهم وأعيانهم بإعلام الله تعالى إياه ، وكان حذيفة ـ رضي الله

عنه ـ يعلم ذلك بإخبار النبي ﷺ له ، حتى أن عمر ـ رضي الله تعالى عنه ـ كان يشفق أن يكون منهم ، فيقول له : يا حذيفة ؛ هل أنا منهم ؟ فيقول له : لا .

هذا وقد سبق ما يدلك على أن النبي ﷺ لم يكن يحيط علما بجميع المنافقين ، وإنما يعرف بعضهم بإخبار الله عنهم أو بتشخيص الوحي لأحوالهم .

رابعها : أن ترك قتلهم للأمن من شرهم ، فإن الله قد حفظ أصحاب النبي ﷺ من إفساد المنافقين دينهم ، بخلاف الأجيال التي جاءت من بعدهم فلا يؤمن عليها من شر أهل النفاق ومكائدهم .

وفي هذا الجواب نظر لا يخفى على من أمعن في آي القرآن ، ودرس سيرة الرسول ﷺ ، فكم حاول المنافقون أن يثبطوا المؤمنين عن الجهاد ، ويشيعوا فيهم روح الهزيمة ، كما هو واضح فيما نزل في غزوة أحد من سورة آل عمران ، وما نزل في غزوة تبوك من سورة التوبة ، وبهذا يتضح أن أولى الأجوبة بالصواب هو الجواب الأول ، ولا يمنع ذلك أن تضم إليه حكمة مراعاة المصلحة بتأليف القلوب ، وتجنب ما ينفرها كما ذكر في الجواب الثالث .

*

﴿وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون﴾ (١١، ١٢)

هذا هو ديدن المنافقين ، ومسلك المفسدين ، فإن الغرور يتغلغل في نفوسهم فيعميها عن الحق ، ويبعدها عن الحقيقة ، فإذا طولبوا بالصلاح ، والكف عن الفساد ، استخفوا بهذه المطالبة ونظروا إلى صاحبها شزرا ، وأعاروه أذنا صماء زاعمين أن ما هم فيه وعليه هو عين الصلاح ، وروح الإصلاح ، فكيف يطالبون بالكف عنه والتحول إلى نقيضه ، وهو إن دل على شيء فإنما يدل على ما وصلت إليه قلوبهم من المرض ، وانتهت إليه أفكارهم من الانحراف ، وبلغت إليه فطرهم من التعفن ، وهو الذي أدى إلى انقلاب موازين الأمور عندهم ، وانعكاس مقاييسها ، فهم يرون الباطل حقا ، والحق باطلا ، والصلاح فسادا ، والفساد صلاحا ، وهكذا .

وليس ذلك مقصورا على ذلك الجيل من المنافقين الذين عاصروا نزول الوحي وشاهدوا بزوغ شمس الاسلام ، فشرقوا لانتشار ضيائها ، وجزعوا من عموم هداها ، بل هذه هي سمة أهل

النفاق ، وطريقة أهل الفساد في كل عصر خصوصا عندما يستشري داؤهما في مجتمع أو شعب أو أمة ، فلا تستغرب إن وصفوا المعروف بصفة المنكر أو ألبسوا المنكر حُلة المعروف ، كما أشار إلى ذلك حديث رسول الله ﷺ ، وهذا أمر لا يحتاج إلى أن يقام عليه برهان لوضوحه في مختلف العصور لا سيما هذا العصر الذي فتك فيه بالانسانية عامة ، وبهذه الأمة خاصة داء الجاهلية العضال ، تلك الجاهلية التي جُليت للناس في ثوب مهلهل برّاق محبوك بخيوط من الزور ومصبوغ بألوان من الخداع ، فقد عرت عقول الناس بسبب ذلك موجة من الضلال الفكري ، فغرقت في ظلمات الجهل والأوهام حتى لم تعد تبصر الحقيقة أو تفرق بين الحق والباطل ، فكم من مأساة ارتكبت في هذا العصر باسم العلم أو التقدم أو الحرية ، وكم تهمة وُجِّهت فيه إلى الدين وأهله ، وإذا خوطب أحد من هؤلاء المتشبثين بغروره ، الغارقين في ضلاله ، بآيات الله البينات ولّى مستكبرا كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقرا .

ومن أمثلة ذلك ما كان من أحد الطواغيت ـ الذين طواهم الزمن ـ عندما طولب بتطبيق شرع الله ، فأجاب ساخرا من هذه المطالبة وممن صدرت منه : «إن زماننا هذا أوسع من أن تتسع له شريعة الله» كأنما شرع الله الذي وسع السموات والأرض ، والذي قام على موازينه الوجود ، أضيق مجالا وأقل عطاء في نظره من تلك الأوهام الضالة التي أُخرجت للناس في صورة قوانين لتبث في الأرض الفساد وتشيع الظلم بين الناس .

وبما شاع في أوساط كثير من أولئك الذين أصيبوا بهذا الداء الجاهلي الدفين ، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تدخل غاشم في شئون الناس الخاصة ، ومصادرة لحرياتهم الشخصية ضاربين عرض الحائط بقوله عز وجل : ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾[1] ، ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل اعتبروا المحافظة على الدين من العيوب التي يستحيي منها الفرد الكيّس ، ويترفع عنها المجتمع الواعي ، فلم يتورعوا أن يصفوا التمسك بالمبادىء الحقة تارة بالجمود ، وتارة بالتحجر ، ومرة بالرجعية ، وأخرى بالتطرف ، ولا أزال أذكر جواب أحد المغرورين عندما وجّه إليه أحد دعاة الخير نصيحة بالكف عن مفسدة فقال له ساخرا منه ومن نصيحته : (ما أغلى نصحك وأحلى كلامك غير أنهما لم يأتيا في زمنهما المناسب ، فقد تأخرا عن وقتهما قرنا من الزمن ، وعجلة الأيام لا تعود إلى الخلف) ، وهو كلام يدل على أن صاحبه يعتقد بأن الدين طواه الزمن وأبلاه الدهر ، فلا يصلح اليوم لما كان يصلح له بالأمس ، ولكن ـ بحمد الله ـ أصيب الذين يسودهم هذا التفكير بخيبة أمل عندما أثبتت الأيام أن الدين وحده هو القوة الغيبية التي تتلاشى بين يديها جميع القوى ، وأنه ـ رغم محاربته والتآمر عليه بشتى المكائد ـ لا يزال في إقبال ونمو كما شرع أول مرة ، فهذه الصحوة الإسلامية ـ والحمد لله ـ أخذت تقض على الجاهلية الحديثة مضجعها ، وتثير في أعماق نفسها الخوف والرعب ، وسوف يأتي اليوم الذي يسود فيه

---

١ ـ سورة آل عمران : الآية «١٠٤»

هذا الدين إن شاء الله ، ويهد أركان هذه الجاهلية ، ويجتث بنيانها كما فعل بسالفتها الجاهلية القديمة ؛ عندما طوى ظلامها بإشراق نوره وسطوع هداه .

وكثيرا ما يتردد على ألسنة منافقي العصر الحديثِ التشدق بالاسلام ، ودعوى الانتماء إليه ، والاعتزاز به ، ليواروا بذلك ما ينطوون عليه من الكفر والشر والفساد ، غير أن طبيعتهم المنحرفة تجعلهم أحيانا تفيض ألسنتهم بما تطفح به صدورهم من الحقد الدفين والكراهية المتأصلة للاسلام والمسلمين .

وقوله تعالى : ﴿وإذا قيل لهم . .﴾ «الآية» ، وارد مورد تعداد مساوىء المنافقين ، وهتك أستارهم والنعي عليهم ، فلذلك لا أجد داعيا إلى السؤال هل هو معطوف على جملة «يكذبون» من الآية السابقة كما رجحه الزمخشري ، أو معطوف على «ومن الناس من يقول آمنا بالله واليوم الآخر» كما اختاره الألوسي ، أو معطوف على «يقول آمنا» كما حكاه الزمخشري ، أو على «في قلوبهم مرض» كما استظهره ابن عاشور ؟ فإنه مع جواز عطف القصة على القصة ـ كما تقدم ـ لا يمنع أن تساق أحوال طائفة مخصوصة في نسق يتبع بعضها بعضا سواء كان الحديث عن بعضها في جملة أو أكثر ، إذ المرادِ تجلية هذه الأحوال للسامعين ليكونوا منها على بصيرة ومن أصحابها على حذر .

ويرى بعض أهل التفسير أن إذا هنا عارية عن معنى الشرط ،

وإنما هي للظرفية وحدها ، ويترتب على ذلك كونها للمضي وليست للاستقبال كما إذا كانت شرطية ، وهو واضح لأن ذلك ديدنهم قبل الاخبار عنهم ، ونحوها قوله تعالى : ﴿حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر﴾[1] ، فإن دلالتها على المضي فيه واضحة .

وتقديم الظرف على «قالوا إنما نحن مصلحون» هو ـ كما يقول ابن عاشور ـ لايقاظ الأفكار وتنبيه العقول على ما وصلوا إليه من الفساد ، وانتهوا إليه من الضلال ، وفي ذلك تعجيب من حالهم ، فإن من شأن الفساد أن يكون باديا للأنظار السليمة ومتشخصا للأفكار المستقيمة ، ولا تكون المكابرة بإنكاره ودعوى أنه عين الصلاح وروحه إلا ممن بلغ الفساد فيه غايته ، خصوصا عندما يكون مثل هذا الجواب موجها إلى الناصح الأمين في مقام التوعية والتنبيه .

واختُلف في قائلي «لا تفسدوا في الأرض» هل هو الله أو رسوله أو المؤمنون ؟ ولا فارق بين أن يكون قائل ذلك هو الله أو الرسول ، نظرا إلى أن الرسول ﷺ هو المبلغ عن الله ، أما القول الثالث ـ وهو أن قائله المؤمنون ـ فهو محمول على أن طائفة من المؤمنين كانت تكتشف خبايا المنافقين بما يكون بينهم من الاتصال بسبب قرابة أو صحبة ، ولا يألون جهدا ـ عندما يكتشفون نفاقهم ـ أن يوجهوا إليهم النصح ، ويحاولوا تخليصهم مما هم فيه من الضلال راجين أن تجدي فيهم الموعظة ويؤثر فيهم التذكير ، وهذا القول مروي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ ، وروي مثله عن مقاتل ، واعتمده

---

١ ـ سورة آل عمران : الآية «١٥٢»

العلامة ابن عاشور نظرا إلى أنه لو كان قائل ذلك هو الله أو رسوله لانكشف أمرهم وانهتك سرهم ولم يعودوا في طوايا الخفاء ، ولو كان هذا الخطاب موجها إليهم إجمالا كما تتنزل مواعظ القرآن ، لم يستقم جوابهم «إنما نحن مصلحون» لأن مثل هذا الجواب المقرون بالتأكيد لا يصدر إلا ممن خُص بالخطاب .

واستشكل كون طائفة من المؤمنين عرفت أشخاص المنافقين أو بعضهم ، واكتشفت خبايا نفاقهم ، ولا تكشف مع ذلك أمرهم للنبي ﷺ ولسائر المؤمنين .

وأجيب عنه بجوابين :

أولهما : أن المكتشفين كانت بينهم وبين من اكتشفوهم صلة قربى تجعلهم يطمعون أن تجدي فيهم موعظتهم ، ويؤثر فيهم تذكيرهم ، فلذلك كانوا يؤثرون سترهم رجاء أن يتحولوا في يوم من الأيام عما هم فيه من الضلال ، وإن كانوا أحيانا يشارفون اليأس من صلاحهم عندما يقرعونهم بمثل هذا الجواب الذي يستأصل كل طمع في ارعوائهم .

ثانيهما : أنه لا يبعد أن يكونوا قد كشفوا أمرهم لرسول الله ﷺ ولكن المنافقين كانوا من الحذر على أنفسهم بحيث لا ينكشف أمرهم إلا مع الوحدان دون الجماعات ، فلم تكن الحجة تقوم بهم عليهم ، وهذا الجواب هو الذي يجب الاعتماد عليه ـ فيما أرى ـ لثلاثة أوجه :

أولها : أن المؤمنين لم يكونوا يرعون في جنب الحق قرابة قريب ولا صلة واصل ، وما كانوا تأخذهم في الله لومة لائم ، بل كانوا يؤثرون الحق على آبائهم وأبنائهم ، وأحب الأحباب إليهم ، كما يدل على ذلك موقف ابن رأس النفاق عبدالله بن أبيّ من أبيه حال رجوع المسلمين من غزوة بني المصطلق ، فقد اعترض دخوله المدينة إلا بعد إذن رسول الله ﷺ ، ورماه بألذع الكلمات انتصارا للنبي ﷺ ، ولم يقف أمره عند هذا الحد ، بل استأذن النبي ﷺ في قتله .

ثانيها : أنه سبق ذكر بعض من شهد على أهل النفاق من قرابتهم كربيب الجلاس الذي شهد عليه .

ثالثها : أن في القرآن الكريم تصريحا بأن المنافقين كانوا يتوقّون بالأيمان ، فقد قال تعالى عنهم : ﴿**اتخذوا أيمانهم جنة**﴾[1] ، وقال : ﴿**يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر**﴾[2] ، وكفى بذلك شاهدا على أن أصحاب رسول الله ﷺ الذين أخلصوا لله إيمانهم ومحضوه ولاءهم كانوا يفضحون كل من بدرت منه بادرة سوء من المنافقين أمام النبي ﷺ والمؤمنين ، وذلك الذي يلجىء المنافقين إلى تكرار الأيمان اتقاء لما عسى أن يترتب على ما نسب إليهم من الأحكام .

واستظهر بعض المفسرين أن قائل «لا تفسدوا في الأرض» هو من نفس المنافقين ، إذ لا يبعد أن يلمع لبعضهم بريق من الفطرة

---

١ - سورة المجادلة : الآية «١٦»

٢ - سورة التوبة : الآية «٧٤»

فيدرك أن المغبة السيئة لما هم فيه لن تعود إلا عليهم ، وأن إغراق رؤسائهم في النفاق ، ومحاربة الاسلام وأتباعه ، وتأليب المشركين على المسلمين من خلف الأستار فتنة عمياء قد يكونون هم الذين يصطلون نارها ، فلعل المشركين إن تمكنوا من المسلمين ينقلبون عليهم ويتخلصون منهم كما تخلصوا من المسلمين ، غير أن رؤساءهم يرون أن خطتهم هي عين الصواب ، فقد سبق للمشركين أن جاوروهم زمنا طويلا فلم ينتزعوا منهم سلطانهم الروحي ولم يهددوهم في مصالحهم المادية ، بل كانوا ينظرون إليهم نظر إعظام وإكبار لتميزهم عليهم بما عندهم من علم الكتاب ، وانفرادهم بينهم بمعارف النبوات حتى أنهم كانوا يدفعون إليهم أفلاذ أكبادهم لينشأوا على دينهم ويتغذوا بمعارفهم ، فرعبهم إنما هو من المسلمين دون غيرهم ، وهذا مبني على أن المنافقين كانوا من اليهود كما تقدم .

والفساد خروج الشيء عن الاعتدال اللائق به الذي تتوقف عليه منفعته ، وإفساده إخراجه عن ذلك ، وقسم بعضهم الفساد إلى قسمين ، فساد طارىء وفساد أصيل ، فالفساد الطارىء تحول الشيء من المنفعة إلى المضرة ، والفساد الأصيل وجوده ضارا من أول الأمر ، وعليه فالافساد يكون إما باستخدام ما ينفع فيما يضر ، وإما إيجاد ما يكون منه ضرر من غير منفعة ، واستظهر ابن عاشور أن الفساد موضوع للقدر المشترك من هذين المعنيين ، فيتناولهما مع إطلاقه ، وليس من الوضع المشترك بحيث يستقل كل واحد من

المعنيين بدلالة اللفظ عليه فيكون إطلاقه عليهما من باب إطلاق المشترك على معنييه .

والإفساد في الأرض يكون بتحويل المنافع إلى مضار كالغش في البضائع ، وبالقضاء على منافعها ، كالاحراق ، وقتل من لا يستحق ، وبإثارة الفتن بين أهلها لما يترتب عليها من الأحقاد التي تقطع العلاقات وتحل الوشائج ، والحروب التي تهلك الحرث والنسل .

ومن أنواع الإفساد ، تحسين المنكرات ، وتزيين الباطل ، والتنفير عن الحق ، وتقبيحه بدعايات الزور ، والمنافقون قد أخذوا بحظ وافر من أنواع الفساد جميعها ، ولا يبعد أن يكون حذف معمول تفسدوا لأجل تأكيد العموم المستفاد من وقوع الفعل في حيز النفي كما نبه عليه المحقق ابن عاشور ، على أن ذكر مكان الافساد وهو الأرض من أدلة قصد العموم ، فكأن كل جزء منها مصاب بأثر إفسادهم ، وهذا لأن ما يقع في أي رقعة من هذه الأرض من المنكرات ينعكس أثره على جميعها .

واختلف أهل التفسير في المراد بالافساد هنا ، قيل إنه الكفر ، رواه ابن جرير عن ابن مسعود وابن عباس وآخرين من أصحاب النبي ﷺ ، وقيل هو المعصية ، رواه ابن جرير عن الربيع بن أنس ، ونسبه الفخر الرازي إلى ابن عباس والحسن وقتادة والسُّدي ، وحكى تقريره عن القفال بأن معصية الله في الأرض إنما

كانت فسادا ، لأن الشرائع سنن موضوعة بين العباد ، فإذا تمسك الخلق بها زال العدوان ، ولزم كل أحد شأنه ، وحقنت الدماء ، وسكنت الفتن ، وكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها ، أما إذا تركوا التمسك بالشرائع وأقدم كل أحد على ما يهواه ، لزم الهرج والمرج والاضطراب ، ولذلك قال تعالى : ﴿**فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض**﴾[1] ، نبههم على أنهم إن أعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا إلا على الافساد في الأرض ، وقيل هو ما يكون من المنافقين من مداراة للكفرة والاختلاط بهم ، لما في ميلولتهم إلى الكفر مع تظاهرهم بالايمان من إيهام بضعف النبي ﷺ والمؤمنين ، وما يترتب عليه من تجرؤ الكفرة على إظهار عداوة الرسول ﷺ وإيقاد نار الحرب له وطمعهم في الانتصار عليه ، وقيل إنهم كانوا يدعون في السر إلى تكذيبه ﷺ وجحد الاسلام ، وإثارة الشبه حوله[2] .

وذكر المحقق ابن عاشور أن إيقاعهم الفساد ينقسم إلى مراتب :

أولها : إفسادهم أنفسهم بإصرارهم على تلك الأمراض النفسية الناشئة عن النفاق التي سلف ذكرها ، وما يتولد منها من مفاسد ، ويترتب عليها من مذام .

ثانيها : إفسادهم أولادهم وحواشيهم ، لأنهم يقتدون بهم في مساوئهم ، وإفسادهم الناس ببث تلك الصفات الذميمة بينهم

---

١ - سورة القتال : الآية «٢٢»

٢ - التفسير الكبير حـ ٢ ص ٦٦ الطبعة الثانية بتصرف .

ودعوتهم إليها ، وهذا ما حكى الله عن نوح ـ عليه السلام ـ أنه قال : **﴿إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا﴾**[1] .

ثالثها : إفسادهم مجتمعهم بأفعالهم التي يستشري داؤها في أوساط الناس ، كإلقاء النميمة ، وإثارة العداوة ، وتسعير الفتن ، وتأليب الأحزاب على المسلمين ، وإحداث العقبات في طريق المصلحين .

والافساد يعم ذلك كله ، كما يعم كل ما ينشأ عنه من مضرة في الدين أو الدنيا ، كانتشار الجهل ، وحصول الانحراف الفكري أو السلوكي ، وقتل الأنفس ، وغصب الأموال وإتلافها ، وانتهاك الأعراض ، وهو مما يترتب على أعمال المنافقين من إثارة الأحقاد ، وتأليب الأحزاب ، وإلقاء الشبه ، وإغراء العداوات والبغضاء بين الناس .

واختُلف في المراد بالأرض هنا ، فقيل أرض المدينة ، وعليه فـ (أل) للعهد الذهني ، للعلم بأن القرآن كان يتحدث عن المنافقين الموجودين في عصر النبوة ، وكانوا منبثين في أنحاء المدينة المنورة وما حولها ، وقيل بل المراد بالأرض الكرة الأرضية وما فيها من الناس والحيوانات والنبات والجماد والنواميس والأنظمة ، لانعكاس أثر الفساد على ذلك كله ، فإن الأرض جزء من مملكة الله الواسعة تربطها بسائر الأجزاء نواميس وأنظمة ، وسنن وطبائع ، وفي خروج

---

١ ـ سورة نوح : الآية «٢٧»

الانسان عن منهج الله إخلال بهذه الرابطة ، ونقض لعرى هذه الوحدة .

وأنت إذا تدبرت ما أسلفناه من أن الحديث عن المنافقين في القرآن لا ينحصر في تلك الطائفة التي كانت في عهد النبوة ، وأنه يتجه إلى كل من شاكلهم في أي عصر ، أدركت رجحان الرأي الأخير ، على أنه مما ينبغي ألا يُغفل عنه أن في ذكر الأرض تنبيها لأولئك المفسدين المخاطبين بأن عاقبة فسادهم تنقلب عليهم بالمضرة ، وتعود عليهم بالخسران ، فالأرض مهادهم في حياتهم ، عليها يستقرون ، ومثواهم بعد مماتهم إليها يرجعون ، ومصدر كثير من نعم الله عليهم ، وقد أُعدت بما جهزت به من مختلف الطبائع لأن تكون صالحة للاستقرار ، ومتلائمة مع سنن الكون ونواميس الوجود ، ففساد المفسدين فيها ينعكس أثره السلبي عليها ، ولذلك تكرر تحذير الانسان من الافساد في الأرض ، وتوبيخ المفسدين فيها في آي القرآن ، نحو قوله عز وجل : **﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾**[1] ، وجاء في القرآن ما يدل على أن الاستقامة على منهج الله من أسباب استمرار الخير ، وحصول المنافع ، وتتابع النعمة ، فالله تعالى يقول : **﴿وَأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا﴾**[2] ، ويحكي عن نوح ـ عليه السلام ـ قوله لقومه : **﴿استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا﴾**[3] ،

---

١ ـ سورة الأعراف : الآية «٥٦»
٢ ـ سورة الجن : الآية «١٦»
٣ ـ سورة نوح : الآيات «١٠ ـ ١٢»

وكثيرا ما تكرر في القرآن تذكير الانسان بنعمة الله عليه بخلق الأرض وما فيها لأجله ، وبتهيئة أسباب عيشه وراحته فيها ، ومنه قوله تعالى : **﴿والأرض بعد ذلك دحاها أخرج منها ماءها ومرعاها والجبال أرساها متاعا لكم ولأنعامكم﴾**[1] ، وقوله : **﴿فلينظر الانسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا متاعا لكم ولأنعامكم﴾**[2] ، وفي طي هذا التذكير تحذير من كفران هذه النعم واستخدامها في غير ما خلقت لأجله .

وقولهم : «إنما نحن مصلحون» رد على نسبة الافساد إليهم ، بما يفيد أنهم أبعد ما يكونون عن الحوْم حول الفساد أو الإفساد ، حيث نسبوا في هذا الرد إلى أنفسهم الإصلاح الذي هو نقيض الإفساد ، وأتوا بالجملة الاسمية في مقابل الفعلية التي خوطبوا بها ، لتأكيد استمرارهم على منهج الإصلاح ، وهذا لأن شأن الجملة الاسمية إفادة الثبوت والدوام ، وأكدوا مرادهم بإنما المفيدة للقصر ، كل ذلك لدرء ما وُجّه إليهم من تهمة الإفساد ، والتنصل مما رُموا به بسبب ما ينكشف منهم من بوادر السوء ، ويفيض على ألسنتهم أحيانا من عبارات تكنّ الحقد والكراهية ، وهو معنى ما رواه ابن جرير في تفسير الآية عن مجاهد أن مرادهم بهذه الإجابة أنهم على الهدى مصلحون ، وثم أقوال أخرى للمفسرين :

منها ما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن

---

١ - سورة النازعات : الآيات «٣٠ - ٣٣»
٢ - سورة عبس : الآيات «٢٤ - ٣٢»

مرادهم بهذا القول إنما نريد الإصلاح بين الفريقين من المؤمنين وأهل الكتاب ، ومعنى ذلك أنهم يريدون إرضاء الطائفتين ، والتقريب بين معتقداتها ، وقيل إن الجواب يتضمن الاعتراف بما اتُّهموا به من موالاة الكفار وممالأتهم ، ولكنهم نفوا عن ذلك صفة الفساد زاعمين أنهم بما يأتون مصلحون ، لأنهم يرعون به قرابة ذوي القربى من الكفار المعاندين .

ويتبادر أن أصحاب هذا القول والذي قبله يستندون فيهما إلى ما يوحي به قوله عز وجل : **﴿فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاءوك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا﴾**[1] ، ولعل أكثر المفسرين أميل إلى القول الأول ، ويعتضد رأيهم بقوله سبحانه : **﴿أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾**[2] ، وقوله : **﴿قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا﴾**[3] .

وفي تصدير جوابهم بأداة القصر تأكيد لما يزعمونه من الإصلاح ، فإنهم أرادوا معاكسة متهميهم بالإفساد بهذا القصر القلبي ، بحيث يوهمونهم أن الإصلاح متمحض فيهم ، وأن شائبة من الإفساد لم تحم حولهم ، فإن الذين اتهموهم إما أن يريدوا بقولهم لهم «لا تفسدوا في الأرض» لا يكن عملهم إفسادا من غير إصلاح ،

---

١ - سورة النساء : الآية «٦٢»
٢ - سورة فاطر : الآية «٨»
٣ - سورة الكهف : الآيات «١٠٣ ، ١٠٤»

وإما أن يريدوا به لا تخلطوا بين الصالح والفاسد من الأعمال ، فإن الفاسد يؤثر على الصالح فيفقده منفعته ، فكان جوابهم يفيد أن أعمالهم كلها مقصورة على الاصلاح ، وهو ناتج عن ضلال فكرهم ، وفساد فطرهم ، وقد رد الله عليهم بقوله : ﴿**ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون**﴾ لاستئصال ما تشبثوا به من دعوى فارغة بأنهم لم يتعدوا حدود الاصلاح .

وقد صُدر هذا الرد بأداة الاستفتاح المفيدة للتأكيد ، ووليت ذلك «إن» المختصة به ، وجيء بالمسند معرفا لإفادة قصره على المسند إليه ، ووُسط بينهما ضمير الفصل المؤكد لهذه الإفادة ، ليكون ذلك أبلغ في نقض دعواهم وكبح غرورهم وفضح سرائرهم ، فظاهر الرد يقضي أن الافساد منحصر فيهم ، وأنه صفتهم الوحيدة التي يتميزون بها ، وذلك لا ينافي أن يكون في الأرض من لا يحصى عددا من المفسدين غيرهم ، كالمشركين المجاهرين بشركهم ، لأن القصر في الرد هو قصر قلب كما سبق بيانه في تفسير جوابهم ، وهو من ضروب تأكيد الكلام .

وحصر الافساد في هؤلاء لأنهم بمسلكهم الملتوي وسلوكهم المتلون أخطر ما يكونون بين الناس ، فإنهم يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا ، وأن تتفشى العداوة بين الناس ، وأن تتقطع الصلات بين الأقربين ، وأن تتحول أسباب الخير، والرحمة ، والمودة ، إلى أضدادها ، وإنما يحول بينهم وبين إدراك خطأ ما هم فيه وضرر ما هم عليه ؛ تبلد أذهانهم وانطماس بصائرهم حتى صاروا

لا يشعرون فظنوا الشر خيرا ، وسموا الإفساد إصلاحا .

ونفي الشعور عنهم يعم نفي شعورهم بسوء حالهم في الدنيا ، وشر مآلهم في الآخرة ، فإنهم لو رُزقوا شيئا من نور العقل لأدركوا أن ما يزعمونه إصلاحا ويعتقدونه صلاحا ، هو مفتاح كل شر على أنفسهم ، ولأدركوا أن عاقبة مكرهم ستحيق بهم ﴿**ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله**﴾ ، ولو فكروا قليلا فيما بعد هذه الحياة لبادروا إلى الإقلاع عن حالتهم والرجوع عن غيهم .

والظاهر أن الشعور المنفي هنا هو شعور مقيد ، وهو إدراك خطأ ما يأتونه من الأعمال التي يعاكسون بها دعوة المصلحين ، أو إدراكهم شر ما ينتظرهم من العذاب في الآخرة ومن المهانة في الدنيا كما أشرنا إليه من قبل ، وقيل هو مطلق الشعور ؛للإيغال في ذمهم والمبالغة في تسفيههم ، فقد أُنزلوا منزلة البهائم العجماء التي لا تميز بين الخير والشر ، ولا تفرق بين النافع والضار ، وعليه ففي هذا تسلية لرسول الله ﷺ وللمؤمنين حتى لا يبالوا بما يلقونه من عنت هؤلاء المنافقين ، ومن نظرائهم في كل عصر ، وذلك أن مسلك أهل النفاق لا يكاد يختلف بين زمان وآخر ، وما يلقاه منهم المؤمنون الصالحون صورة متكررة مما صدر من أسلافهم الذين كانوا مصدر عنت وبلاء في عهد النبوة ، وإذا كان رسول الله ﷺ مع علوّ منزلته ورفعة قدره عند الله قد لاقى الذي لاقاه منهم ، فلا عجب إن لقي أتباعه ﷺ في العصور المتتابعة من سفه الضالين وعنت المنافقين ما يكاد يزهق النفوس ويطير العقول ؛ لولا صلتها بالله وثقتها بوعده .

وروى ابن جرير عن سلمان الفارسي ـ رضي الله عنه ـ أن المذكورين في الآية لم يأتوا بعد ، وحمله ابن جرير على أن أكثر المتصفين بهذه الصفات إنما يأتون بعد عهد النبوة ، ما عدا طائفة منهم كانت في عهده ﷺ ، وهي قليلة إذا ما قيست بمن يأتي من بعدها ممن هو على شاكلتها ، وفي هذا ما يؤ يد ما ذكرته من قبل من تكرر صورة النفاق والمنافقين في كل عصر ، خصوصا عندما يشعرون بدنو قوة الاسلام ويتوجسون خيفة من سلطانه ، فإنهم لا مفر لهم في هذه الحالة من أن يلبسوا لبوسه ، ويمشوا في ركاب أهله ، وليس مرادهم من ذلك إلا انتهاز الفرصة المواتية ليطعنوه من الخلف ، مع ما ينالونه بهذا المسلك من أغراض دنيوية ومنافع عاجلة ﴿**يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون**﴾[1] .

هذا ويرى بعض المفسرين عدم اشتراط وقوع ما ذُكر من القول والجواب في الآية ، فقد جوّز أن يكون من باب التصوير لحالهم ، فكان شأنهم شأن من إذا طولب بالكف عن الفساد ونُصح بلزوم مسلك الصلاح ازدرى بناصحه ، وزعم أن ما يأتيه هو عين الصلاح ، وهذا كما لو أردت أن تكشف سجية أحد فقلت لمن تحدثه عنه إن قلت له كذا أجابك بكذا ، ويبعد هذا القول مكان «إذا»

---

١ ـ سورة التوبة : الأيتان «٣٢ ، ٣٣»

المفيدة لتحقق الوقوع .

❊

﴿وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون﴾(١٣)

يسوغ هنا ما سبق في قوله «وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض» أن يعتبر قائل ذلك هو الله أو رسوله أو المؤمنون أو المنافقون أنفسهم ، عندما يفكر بعضهم في عاقبة هذا النفاق وما يكلفهم من ابتكار الحِيَل وانتحال الأكاذيب لأجل درء التهم ، وتحسين المظهر ، فتكون إجابة أولئك الذين مردوا على النفاق وغرقوا فيه إلى الأذقان ما حُكي عنهم هنا وهناك ، والمراد بالناس الذين جمعوا صفات الانسانية الكاملة ، فلذلك اعتُبرت محصورة فيهم ، وكأن من عداهم ليس من الانسانية في شيء ، وروى ابن جرير عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أن المراد بهم رسول الله ﷺ ومن كان معه من المهاجرين والأنصار ، الذين رسخت أقدامهم في الإيمان ، وانشرحت صدورهم باليقين ، وعليه عول كثير من المفسرين ، وقيل : المراد بهم من آمن من أهل الكتاب ، كعبدالله بن سلام ـ رضي الله عنه ـ ، وهو مبني على ما سبق ذكره من أن الخطاب لمنافقي اليهود ، وقيل : المراد بهم الناس الذين يعتقدون فيهم كمال الانسانية ورقي الأفكار وإشراق العقول ، كإبراهيم وإسحق ويعقوب وغيرهم من النبيين الذين يفخرون بالانتهاء إليهم .

النفاق يُزيِّن الباطل ويقبِّح الحق :

وعلى أي حال فإن هذا الوصف يصور لنا ما يصل إليه النفاق بأهله من تزيين الباطل وتمجيد ذويه ، وتقبيح الحق وتسفيه أتباعه ، وإعراضهم عن الناصح واستخفافهم بنصيحته ، ولا عجب فإن الحق من دلائل صدقه استهانة المبطلين به ، وإن من علامات كمال الفضيلة في الانسان ، واتصافه بأرقى الصفات الانسانية ؛ استخفاف سفهاء الأحلام به ، ورميهم إياه بالمذام والنقائص ، كما قال المتنبي :

وإذا أتتك مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي بأني كامل

وليس ما نشاهده ونسمعه في هذا العصر من سخرية المفسدين بالمصلحين واستخفافهم بحلومهم ، ونبزهم بالألقاب الشائنة ، ولمزهم بالعبارات الجارحة ، إلا امتدادا لأحوال قديمة دأب عليها أولو الفساد ، فكانت من علاماتهم التي بها يعرفون .

ومجيء هذه النصيحة بعد ما قبلَها لما في تلك من الحض على توقي الفساد ، وما في هذه من الدعوة إلى التلبس بضده ، وهو معنى ما قيل «التخلي قبل التحلي» فالنفس لا تتأهل لأن تكون وعاء للخير حتى تتطهر من أدران الشر ، ولا يمكنها أن تتحلى بالفضائل المحمودة حتى تتخلى عن الرذائل المذمومة ، وكيف يقرّ الإيمان في نفس لوّثها الفساد ، وألفت الشقاق والنفاق ؟ اللهم إلا أن يتغير مسلكها ، وتتبدل عاداتها ، فتكون كأنما أنشئت نشأة جديدة بعيدة عن تلك

الطباع التي كانت عليها ، والمفاسد التي أحاطت بها .

ويرى ابن عاشور في تفسيره أن ذكر الناس هنا جار على سنن كلام العرب عندما يريدون إغراء المخاطب بشيء ، وحضه على المسارعة إليه ، فإنهم يستخدمون كلمة الناس وسيلة لتنبيه المخاطب بأن من عداه من هذا الجنس قد سبقوه إلى هذا الفعل ، فجدير به أن لا يتوانى في اللحاق بهم ، ومثل ذلك استخدامهم لها إذا ما قصدوا التسلية أو الإئتساء كما في قول النهمي :

ونتصر مولانا ونعلم أنه كما الناس مجروم عليه وجارم

ويرى صاحب المنار أن الشرط والجزاء مفروضان هنا وفيما تقدم فرضا لأجل كشف ما ينطوون عليه ، وإحضار حقيقة أمرهم في صورة المحسوس جريا على أساليب الكلام المألوفة عند العرب إذا أريد تنبيه الأذهان وتوجيهها إلى الاحاطة بمعاني الكلام ، ولأجل ذلك استخدم العلماء الباحثون هذا الأسلوب عندما يرومون الكشف عن مخدرات المسائل وحل عويصات المشكلات ، فإنهم كثيرا ما يقولون إن قيل كذا أجبنا بكذا ؛ وبناء على رأيه هذا فلا داعي إلى البحث عن الداعي إلى الايمان ، هل هو الرسول ﷺ أو المؤمنون أو جماعة من المنافقين أنفسهم ، بحسب ما تقدم ، وهو رأي وجيه ، وقد ألمحت إليه وعزوته إلى بعض المفسرين في آخر تفسير الآيتين السابقتين .

ويرى جمهور المفسرين أن مرادهم بقولهم في الرد على داعي

الايمان «أنؤمن كما آمن السفهاء» التبرؤ مما دعوا إليه من الحق على أبلغ وجه ، فقد اعتبروا ذلك من شأن السفهاء الذين طاشت حلومهم وزاغت أفكارهم ، وذلك ما لا يتفق مع ما يرون عليه أنفسهم من رجاحة العقل ، واتقاد الذهن ، ونفاذ البصيرة ، وينطوي ـ مع ذلك ـ جوابهم على قصد التعريض بالمؤمنين بأن السفه هو الذي قادهم إلى الايمان ، والتخلي عما كانوا عليه من العقائد والعبادات ، ولا يبعد أن يقصدوا التعريض بالسابقين الأولين من المهاجرين ، فإن جلهم كانوا من المستضعفين ، كصهيب وبلال ،

ومن عادة المتكبرين في الأرض احتقار طبقة الضعفاء ووصفهم إياهم بالسفه ، ولمزهم بقبيح الكلام ، كما أن من شأنهم تهجين الدخول في مداخلهم والشموخ عن التأسي بهم في مواردهم ومصادرهم .

ولا يرد على ذلك كون ضعفهم تحول إلى قوة بعد الهجرة وقيام الدولة الاسلامية التي أظلت الجميع بظلها الوارف ، وآوتهم في حصنها الحصين ، وتآزر المؤمنون على القيام بواجباتها بحيث صاروا كالبنيان يشد بعضه بعضا ، وكالجسد يشتكي كل عضو منه إذا ما تألم عضو واحد ، ونعم في حماها المستضعفون كغيرهم بالمنعة والاطمئنان ، ذلك لأن اللامزين بهذا الوصف إنما كانوا يعيرونهم بما كانوا عليه من قبل من الذلة والضعف والفقر .

ويُحتمل أن يريدوا بالسفهاء المهاجرين والأنصار جميعا لاعتبارهم ما أتوه سفها يربأون بأنفسهم عنه ، فالمهاجرون خرجوا

من ديارهم وقد تركوا وراءهم الموطن والأولاد والأموال بعدما تقطعت الصلات بينهم وبين عشائرهم الأدنين ، وحلت محلها العداوات والإحن بسبب اعتناق هذا الدين والقيام بالدعوة إليه ، والأنصار آووا المهاجرين في بلادهم وأشركوهم في أموالهم وآثروهم على أنفسهم وعيالهم وكِلا الأمرين في نظر المنافقين سفه وضلال ، لأنهم ينظرون إلى الأمور بالمنظار المادي ، ومن شأن الناس أن يعدوا المال قوام الحياة ، وأن يعتبروا الأهل والعشيرة معقل العز ، كما أن من شأنهم أن يضيقوا ذرعا بالمهاجرين إليهم إذا ما شاركوهم في معايشهم ، وضايقوهم في مساكنهم ، فلا غرو إذا نظر المنافقون إلى طائفتي المهاجرين والأنصار نظر الاستخفاف والازدراء ، ونسبوهم إلى السفه ، وحكموا عليهم بالضلال .

وبناء على ما تقدم رأى أكثر المفسرين أنه لا يتأتى صدور هذا القول منهم إلا فيما بينهم ، أو أنهم كانوا يقولونه في سرائرهم من غير أن يبوحوا به ؛ وإلى الاحتمال الأول ذهب الواحدي حيث قال : إنهم كانوا يظهرون هذا القول فيما بينهم لا عند المؤمنين ، فأخبر الله تعالى نبيه ﷺ والمؤمنين بذلك عنهم .

وهذا لأنهم لو كانوا يعلنون تسفيه الحق وتضليل المحقين أمام المؤمنين لكانوا مجاهرين بالكفر وعُدوا من الكفرة الصرحاء لا من المنافقين المتكتمين ، فإن النفاق يقتضي أن يطوي صاحبه سريرته عن الناس ويبدي لهم خلافها .

وضعّف أبو السعود في تفسيره رأي الجمهور ؛ نظرا إلى أن الذي تقتضيه جزالة عبارات التنزيل أن يكون صدور هذا الجواب بمحضر من المؤمنين الناصحين لهم ، لأن السياق يدل على حوار بين طائفتي الايمان والنفاق ، وتدافع بين كتلتي الوفاق والشقاق ، واختار أن قولهم هذا ـ وإن صدر عنهم بحضور الناصحين ـ لا يقتضي كونهم مجاهرين وإنما هو أسلوب من أساليب الخداع ، وفن من فنون النفاق وارد مورد قولهم ﴿واسمع غير مسمع﴾[1] ، من احتمال الأمرين بحسب تقدير المعمول إذ يمكن أن يحمل على الدعاء بالخير إن قُدر غير مُسمع مكروها ، وبعكسه إن قدر غير مسمع خيرا ، وكانوا يلقون هذا الكلام على النبي ﷺ استخفافا وسخرية ، فقد كانوا يوهمونه قصد الدعاء بالخير وهم يبطنون ضده ، فنزل القرآن هاتكا سترهم كاشفا سرهم ، حتى لا يتطاولوا على حضرة صاحب الرسالة بعبارات الهزء والسخرية .

وجعلُ أبي السعود ما في هذه الآية نظير ما في تلك يعني أنهم كانوا يواجهون نصحاءهم بمثل هذا الجواب استنكارا منهم لدعوتهم إلى الإيمان كما آمن الناس ، زاعمين أنهم على ذروة الإيمان ، فإذا لم يكن إيمانهم كإيمان الناس الذين بهم الإعتداد ، وفيهم الأسوة ، فهل إيمانهم كإيمان السفهاء والمجانين الذين لا اعتداد بهم ولا بعقائدهم ، وهكذا يوهمون النصحاء الدعاة إلى الايمان مع انطواء جوابهم على مغزى آخر من مغازي الكلام ، وهو لمز المؤمنين

---

١ ـ سورة النساء : الآية «٤٦»

بالسفه والطيش ، وإلى ذلك كانوا يهدفون .

وقد مر بكم في تفسير الآيتين السالفتين بيان احتمال أن تكون هذه الفلتات من المنافقين بمحضر وحدان المؤمنين دون جماعاتهم بحيث يمكنهم التخلص منهم ، ومما يترتب على رفائعهم ـ لو كشفوا أمرهم للنبي ﷺ وللمؤمنين ـ بالمعاذير التي ينتحلونها والأيمان التي يكررونها ، وبهذا ينحل كل ما تصوروه من إشكال في هذا التقاول ، ويُستغنى عما جاء به أبو السعود زاعما أنه الحق الذي لا محيد عنه ، وبحسبكم ما ذكرته ثَمَّ ـ من شواهد الآيات الدالة على أن المنافقين كانوا يجهدون في اختلاق المعاذير وانتحال الأكاذيب وإغلاظ الأيمان لأجل درء التهم عنهم وتخلصهم مما ينسبه إليهم المطلعون على أمرهم من المؤمنين ـ دليلا على صحة كون هذا التقاول بينهم وبين المؤمنين .

هذا وقد عزا الألوسي ما ذكره أبو السعود إلى الشهاب الخفاجي ، وذكر أنه ادّعى أن ذلك من بنات أفكاره ، ورد عليه الألوسي بأن قولهم «أنؤمن» إنكار للفعل في الحال ، وقولهم «كما آمن السفهاء» بصيغة الماضي صريح في نسبة السفاهة إلى المؤمنين بسبب الإيمان ، فلا تورية في خطابهم ، ولم ير الألوسي مانعا أن يصدر عن أحد المتحاورين في الخلاء ما هو حري أن يكون في مقام التحاور بينهما .

وإذا تأملتم ما حررته لكم هنا وفيما تقدم كنتم في غنى عن جميع

هذه التكلفات .

وأصل السفه عند العرب الرقة والخفة ، ولذا يوصف به الثوب الرديء النسج ، ومن عادة الخفيف الاضطراب وعدم الاستقرار ، ولذا أطلقوا السفه على هذه الحالة كما قال ذو الرمة :

مشين كما اهتزت رماح تسفهت أعاليها مرّ الرياح النواسم

وأطلق على الطيش ، واضطراب الرأي ، وسوء التدبير لما يستلزم ذلك من خفة النفس وعدم استقرار أفكارها ، ولذلك وصف القرآن المبذرين للأموال بالسفه لفقدانهم الضبط ، ومنه قوله تعالى : **﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم﴾**[1] ، وقوله : **﴿فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا﴾**[2] ، ويطلق السفه في الاسلام على تفويت المنفعة العاجلة أو الآجلة ، ومنه قوله سبحانه وتعالى : **﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه﴾**[3] .

وقد انتصر الله سبحانه لعباده المؤمنين وحزبه المفلحين من أعدائهم المنافقين بأن سجل عليهم صفة السفه التي رموهم بها ووسمهم مع ذلك بالجهل ، وما أضل من حكم الله عليه بالسفه ، وما أحير من رماه تعالى بالجهل .

وجاء الرد مصدرا بأداة الاستفتاح ومؤكدا بحرف التأكيد ، ومعرفا طرفاه ـ وهما المسند والمسند إليه مع توسيط ضمير الفصل

---

١ ـ سورة النساء : الآية «٥»
٢ ـ سورة البقرة : الآية «٢٨٢»
٣ ـ سورة البقرة : الآية «١٣٠»

بينهما ـ كل ذلك لتأكيد الدلالة على أن السفاهة مقصورة عليهم دون المؤمنين الذين وسموهم بها ، وقد جعل سفههم من الظهور بحيث لا يخفى على متأمل ، ولكن جهلهم بالأمور هو الذي حال بينهم وبين إدراكه ولذلك ذيلت الآية بقوله ﴿**ولكن لا يعلمون**﴾ .

وجاءت هذه الفاصلة مغايرة لما قبلها ، ففي تلك نُفي عنهم الشعور ، وفي هذه نُفي العلم اعتبارا لما وُصفوا به في المقامين ، فثم وصفوا بالفساد ، والفساد أمر محسوس يتجلى لكل من له نظر ؛ لما يترتب عليه من إهاجة الفتن وسفك الدماء وتقطيع الصلات وإثارة الأضغان وتأجيج الأحقاد ، وما من شيء من ذلك إلا وضرره معلوم ، وخطره محسوس ، فإيثار التلبس به لا يكون إلا ممن بلغت به البلادة وانطماس الفكر إلى فقدان الإحساس ، وهنا وُصفوا بالسفه المنافي للعلم ، فاقتضى المقام أن يُنفى عنهم العلم ليتم الطباق بين ما أثبت لهم ونُفي عنهم .

وأيضا فإنهم هنا مخاطبون بالإيمان ، وأمر الإيمان لا يتضح إلا لمن كان على علم به ؛ لأنه يقتضي فهم عاقبة المؤمنين وعاقبة أضدادهم الكفار ، كما أن للايمان مسالك ومبادىء وغايات ، قد تكون من الدقة بحيث تخفى على من لم ينور الله بصيرته بالعلم ، ويشرح صدره بالعرفان ، وهؤلاء المنافقون بسبب إخلادهم إلى العناد وإصرارهم على نهج المسالك الملتوية لم يكونوا على استعداد ذهني لادراك هذه الحقائق ، فكانوا أحرياء بأن يوصفوا في هذا الموقف بعدم العلم .

هذا وقد علمتم مما أسلفته غير مرة أن هذه الصفات الدنية لا تنحصر في ذلك الفريق المحدود العدد من منافقي المدينة في عهد النبوة ، وإنما تنجرُّ إلى كل من كان على شاكلتهم في جميع العصور ، فالذين يسفهون الحق ، ويزينون الباطل ، ويحتقرون المحقين ، ويجلون المبطلين ، هم أحقاء بكل هذه الأوصاف من الفساد وفقدان الإحساس والوعي ، وعدم المعرفة بحقائق الأمور وعواقبها .

❊

﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون ، الله يستهزىء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون﴾(١٤ ، ١٥)

يبين لنا الله تعالى هنا نمطا من أنماط معاملتهم لغيرهم ، وأسلوبا من أساليب الخداع التي يلجأون إليها ، هروبا من الفضيحة ، وركونا إلى السلامة مما يترتب على انهتاك سترهم وظهور أمرهم ، فهم يلقون الناس بوجهين ، ويتحدثون إليهم بلسانين لأجل إرضاء كل طائفة والتوقي من كل فريق ، وهو شر ما يكون في الانسان ، ولذلك ترتب عليه أعظم الوعيد ، كما جاء في الحديث :

«من كان له وجهان في الدنيا كان له وجهان من النار يوم القيامة ، ومن كان له لسانان في الدنيا كان له لسانان من النار يوم القيامة» .

طريقة المنافقين في التعامل :

هذه الطريقة متبعة عند منافقي جميع العصور على اختلافها ، فهم عندما يحسون بقوة الحق ، وظهور المحقين لجأوا إلى هذا المسلك ، فلقوا المحقين بوجه ، والمبطلين بآخر ، متصورين أن هذه براعة وفطنة وذكاء ، وما هي إلا غباوة ونذالة وانحطاط وسفاهة ،

لا يرضاها إلا الأدنياء ، فلذلك عُدوا أسوأ حالا ممن أعلن باطله وجاهر بكفره ، فإنهم مع ما اشتركوا فيه مع الكفار من عقيدة الكفر ، تميزوا بهذا الأسلوب الذي يسخرون به من المؤمنين ويستخفون به بما أنزل الله من الحق ، وتلك هي الحقيقة التي يبدونها لشياطينهم حتى يطمئنوا إليهم ويثقوا فيهم .

وإنما قلت إن هذا هو ديدن أهل النفاق عندما يشعرون بسلطان الحق ، ويرون آثار مده ، لأن استشراء النفاق إنما بدأ بعد ما أخذ الاسلام يهز قواعد الكفر ويزلزل أركان الجاهلية ، وقد علمت مما تقدم أن النفاق إنما عهد بعد غزوة بدر التي جعلت شياطين الكفر يحسبون كل حساب لهذا الدين[1] ، ولم يكن الذين لجأوا إلى النفاق من الشهامة والرجولة بحيث يتمكنون من المنابذة الصريحة والمقاومة المكشوفة ، فلم يجدوا أمامهم إلا هذه الطريقة الملتوية فصاروا مذبذبين بين الطائفتين .

وقوله عز من قائل ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا﴾ توطئة لما بعده ، فلا يُعد تكرارا لما في قوله **﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر﴾** .

وأرى أن هذا العطف والذي قبله جيء بهما لتعداد مساوىء أهل النفاق كما سبق ذكره .

---

١ ـ كذا كنت قلتُ تبعا لبعضهم ، ثم اتضح لي ان النفاق سابق على غزوة بدر ، وذلك في قوله تعالى : «إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض غر هؤلاء دينهم «الأنفال» : الآية ٤٩» ، فان دلالة هذه الآية على وجود طائفة من المنافقين في المدينة أثناء خروج المسلمين لمواجهة الكفار في بدر وسخريتهم من المؤمنين ومن دينهم واضحة لا غبار عليها .

وذكر كثير من المفسرين في سبب نزول هاتين الآيتين قصة أخرجها الثعلبي والواحدي في أسباب النزول من رواية السدي الصغير ، ومحمد بن مروان عن أبي صالح عن ا بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ ، وملخصها أن عبدالله بن أبيّ وأصحابه خرجوا يوما فاستقبلهم نفر من أصحاب رسول الله ﷺ ، فقال عبدالله : أنظروا كيف أرد هؤلاء السفهاء عنكم . فأخذ بيد أبي بكر فقال : مرحبا بالصّدّيق سيد بني تيم وشيخ الاسلام وثاني رسول الله في الغار ، الباذل ماله ونفسه لرسول الله ، ثم أخذ بيد عمر فقال : مرحبا بسيد بني عدي الفاروق القوي في دين الله ، الباذل نفسه وماله لرسول الله ، ثم أخذ بيد علي فقال : مرحبا بابن عم رسول الله وختنه ، سيد بني هاشم ما خلا رسول الله ، ثم افترقوا فقال لأصحابه : كيف رأيتموني فعلت ؟ فأثنوا عليه خيرا ، فنزلت الآيتان فيهم .

وإسناد هذه القصة من الضعف بمكان ، فقد ذكر الحافظ في تخريجه أحاديث الكشاف أن محمد بن مروان متروك متهم بوضع الحديث ، وقال عن هذا الحديث إنه في غاية النكارة ، وذكر الألوسي أن سلسلة هذه الرواية سلسلة الكذب وليست بسلسلة الذهب .

وأنتم إذا نظرتم إلى سياق الآيات رأيتموها متناسقة ، آخذا بعضها بحجزة بعض ، كل آية منها كاشفة عن جانب مهم من مساوىء أهل النفاق ، وذلك يقتضي عدم انفصال بعضها عن بعض بالاستقلال بالسببية ، وإنما مجموع أعمال المنافقين في مجملها

سبب رئيسي لنزول جميع هذه الآيات .

ولقاؤهم الذين آمنوا الذي يترتب عليه قولهم آمنا هو عند اجتماعهم بهم في مجالس الرسول ﷺ وغيرها ، وخلوهم إلى شياطينهم عودهم إليهم في مجامعهم التي هي محل استقرارهم ومظان طمأنينتهم .

والأصل تعدى خلا بالباء أو بمع ، يُقال خلوت به أو خلوت معه ، وتعديه هنا بإلى لتضمنه معنى آب ورجع ، فإنهم منقلبهم الذي يعودون إليه ، لأن لقاءهم بالمؤمنين لا يكون إلا عرضا بخلاف لقائهم بشياطينهم .

والشياطين جمع شيطان وهو جنس من المخلوقات ، ذو روح شريرة ، طبعه الحرارة النارية ، لأن النار عنصر تكوينه ، بدليل قوله تعالى ـ حكاية عن إبليس لعنه الله ـ : ﴿**خلقتني من نار وخلقته من طين**﴾[1] ، وقوله : ﴿**والجان خلقناه من قبل من نار السموم**﴾[2] ، وهم من جنس الجن لقوله تعالى : ﴿**كان من الجن . .**﴾[3] ، وأطلقت العرب اسم الشيطان على كل عات متمرد من أي جنس كان ، فقد جاء في القاموس واللسان : «الشيطان كل عات متمرد من الإنس والجن والدواب» ، وهذا لأن طبيعة الشياطين التمرد والعتو ، فأطلق اسمهم على كل ما شابههم في وصفهم على طريق الاستعارة ، ومن هذا الباب قوله عز وجل : ﴿**وكذلك جعلنا**

---

١ ـ سورة الأعراف : الآية «١٢»
٢ ـ سورة الحجر : الآية «٢٧»
٣ ـ سورة الكهف : الآية «٥٠»

لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن﴾[1] ، وفي الحديث : «الكلب الأسود شيطان» ، وقال جرير :

أيام يدعونني الشيطان من غزلي وهن يهوينني إذ كنت شيطانا

وقد أطال علماء العربية وتبعهم المفسرون في بيان اشتقاق هذه الكلمة ، وقد ذهبوا فيها مذاهب ؛ منهم من عدها من شطن بمعنى بَعُدَ ، ومنهم من قال هي من شاط بمعنى هاج أو احترق أو بطل ، ولا أجد داعيا إلى حشو التفسير بمثل هذه الأمور التي هي أخص بفنون أخرى ، وذهب ابن عاشور إلى أن الشيطان اسم جامد شابه في حروفه مادة مشتقة ، ودخل في العربية من لغة سابقة ، لأنه من الأسماء المتعلقة بالعقائد والأديان ، ولم يأت بدليل يقضي بصحة قوله .

واختلف المفسرون في المراد بالشياطين هنا ، قيل هم اليهود ، وهو مقتضى ما أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال : «كان رجال من اليهود إذا لقوا أصحاب النبي ﷺ قالوا إنا على دينكم ، وإذا خلوا إلى شياطينهم - وهم إخوانهم - قالوا إنا معكم على مثل ما أنتم عليه . . الخ» ، وأخرج نحوه البيهقي في الأسماء والصفات ، وقيل : هم رؤساؤهم في الكفر ، روى ذلك ابن جرير عن ابن مسعود - رضي الله تعالى عنه - ، ورواه هو وعبد بن حميد عن قتادة ، ورُوي مثله عن ابن عباس والسدي ، وعزي إلى الكلبي أنهم شياطين الجن ، وهو

---

١ - سورة الأنعام : الآية «١١٢»

مشكل ، وقيل هم الكهان ، وعزاه القرطبي إلى جمع من المفسرين ، والأظهر أنهم قادة اليهود ، فإنهم الذين ديدنهم تأجيج الفتنة ، وتمزيق الشمل ، والتشكيك في الحق ، وقد كانوا يستغلون المنافقين لهذا الغرض ، على أن كثيرا من أهل النفاق كانوا من العنصر اليهودي .

والمراد بمعيتهم في قوله ﴿إنا معكم﴾ مجامعتهم لهم على الكفر بالإسلام ، ومناوأة المسلمين ، وعدم تأثر نفوسهم بالإيمان ، وهو معنى ما روي عن ابن عباس «إنا معكم على مثل ما أنتم عليه» .

وفي مثل هذا الموقف قد تثور خواطر الشكوك في نفوس أولئك الشياطين ؛ لما يعرفونه عن أهل النفاق من التملق للمسلمين وإبداعهم في مجاملتهم ، ومحاولة التنصل أمامهم من كل العقائد المغايرة للاسلام ، وقد تؤدي هذه الشكوك إلى مساءلتهم ؛ ما بالكم تتملقون لدى المسلمين وتتوددون إليهم بالكلمات الطيبة والعبارات المليئة بالتقدير والاحترام ؟ فيدفع المنافقون عن أنفسهم التُهم ، ويتنصلون إلى شياطينهم بقولهم «إنما نحن مستهزئون» ليستأصلوا منهم الشك ، وليغرسوا في أنفسهم الثقة بهم والطمأنينة إليهم ، أي إنما نأتي الذي نأتيه مع المؤمنين استخفافا بهم وسخرية منهم .

ويُبحث في وجه تأكيدهم لخطاب الشياطين دون خطاب المؤمنين ، مع أن المتبادر أنهم أحوج إلى التأكيد في خطاب أولي الإيمان ليدرأوا عن أنفسهم تهمة النفاق ، وأجيب عنه بجوابين :

أولهما : أن خطابهم لأهل الإيمان لم يصدر عن باعث في نفوسهم فلذلك اختصروا ؛ لأن ألسنتهم لا تطاوعهم على التأكيد لما وقر في قلوبهم من الكراهة المتأصلة للحق ولأهل الحق ، على أنهم لا يدّعون عندهم أنهم على ذروة الإيمان لعدم رجائهم رواج ذلك بين من يخاطبونهم ، كيف وهم بين ظهراني المهاجرين والأنصار الذين مثلهم في التوراة والانجيل ، وإنما يقنعون بادّعاء أنهم منتظمون في سلك عامة أهل الإيمان ، وبعكس ذلك خطابهم للشياطين ، فإنه خطاب ناشىء من أعماق نفوسهم وصادر عن أقصى رغبتهم ، وتأكيد الخطاب يراعى فيه تارة جانب المتكلم ، وتارة جانب المخاطب ، وأخرى جانبهما معا .

ثانيهما : أن العدول عن مقتضى الظاهر في خطابهم للمؤمنين ولشياطينهم ؛ لأنهم لا يريدون أن يضعوا أنفسهم موضع من يتطرق ساحته الشك في صدقه ، إذ لو خاطبوا المؤمنين بالتأكيد لكان من خطابهم ما يشكك المؤمنين فيما يقولون ، وهذا من إتقان نفاقهم ، على أن المؤمنين قد يكونون أخلياء الذهن من الشك في المنافقين لعدم تعينهم عندهم ، فتعبيرهم عن إيمانهم جدير بأن يكون تعبيرا عاديا خاليا من المؤكدات ، وذلك بخلاف مخاطبتهم لقومهم ، فإن إبداعهم في النفاق واختراع أساليب الخداع عند لقائهم بالمؤمنين قد يثير شكوك كبرائهم في بقائهم على دينهم ، فلذلك احتاجوا إلى التأكيد في مخاطبتهم ليتقرر في نفوسهم بقاؤهم على الكفر .

أساليب المنافقين في الخطاب :

وأنتم إذا أمعنتم النظر فيما ورد من آي الكتاب حاكيا أقوال المنافقين ، أدركتم أن خطابهم للمؤمنين كان يتلون بحسب المقامات ، فتارة يكون مؤكدا ، وتارة خاليا من التأكيد ، وكثيرا ما يقترن بتغليظ الأيمان ، وهذا يرجع - حسبما أرى - إلى اختلاف أحوال المؤمنين المخاطبين أو أحوال المنافقين المتكلمين ، فخطابهم للذين يتفطنون لأحوالهم ويتنبهون لغاياتهم ليس كخطاب غيرهم ممن يكون خالي الذهن من تصور عمق النفاق وإدراك ملامح أهله ، ولذا عندما يحكى خطابهم لرسول الله ﷺ تلقاه مقرونا بمؤكدات أكثر مما إذا حكي خطابهم لغيره ، كما تجد ذلك في نحو ﴿**نشهد إنك لرسول الله**﴾ ، وذلك لما يعرفونه عنه ﷺ من عمق إدراكه وسرعة تفطنه لمكائدهم ، كيف وهو الذي يتلقى عن الله تعالى وحيه الكاشف لخفايا الأمور ، وكذا يستدعي حال الذين شُهروا بالنفاق عند المؤمنين أن يكون كلامهم أكثر تأكيدا من كلام غيرهم ، محاولة منهم لتبرئة ساحتهم وتغطية مساوئهم .

والفرق بين خطابهم للمؤمنين الذي جاء جملة فعلية ، وخطابهم لغيرهم الذي صيغ من الجملة الإسمية ، لأنهم عند المؤمنين يدّعون حدوث الايمان في نفوسهم بعد أن كانوا على ملة الكفر ، والجملة الفعلية من شأنها الدلالة على الحدوث والتجدد ، بينما يؤكدون لشياطينهم بقاءهم على ما كانوا عليه من عقيدة الكفر ،

وذلك يستفاد من كون الجملة الدالة عليه اسمية ؛ فإنها من شأنها الدلالة على الثبوت والدوام ، ويتضح مما قررناه سابقا أن جملة ﴿**إنما نحن مستهزئون**﴾ مستأنفة استئنافا بيانيا ، جوابا لتساؤ ل شياطينهم عما يكون منهم في خطابهم للمؤمنين من دعوى الايمان مع أنهم على مثل ما كانوا عليه من الكفر ، فيجيبونهم بأن ذلك ناشىء عن استهزائهم بهم ، ليس غير ، وقال بعض أهل التفسير هو بدل من «إنا معكم» ، واختلفوا هل هو بدل اشتمال أو كل أو بعض ، وذهب الفخر إلى أنه تأكيد له ، والصحيح ما أسلفناه .

والاستهزاء : الاستخفاف ، ومادته دالة عليه ، فإنهم يقولون تهزأ به ناقته إذا أسرعت وخفت ، وذكر الامام الغزالي أنه الاستحقار والاستهانة ، والتنبيه على العيوب والنقائص على وجه يُضحك منه ، وذكر الفخر أنه عبارة عن إظهار موافقة مع إبطان ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية ، وأتبع ذلك بقوله : فعلى هذا قولهم ﴿**إنما نحن مستهزئون**﴾ يعني نظهر لهم الموافقة على دينهم لنأمن شرهم ، ونقف على أسرارهم ، ونأخذ من صدقاتهم»[١] . ورده الألوسي بأنه مخالف للغة والعرف .

وبعد أن حكى الله سبحانه عن أولئك السفهاء ما حكاه من استخفافهم بأولي الحلوم الراجحة ، والايمان الراسخ ، رد على مقالتهم السيئة بقوله ﴿**الله يستهزىء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون**﴾ ليكون في هذا الرد الصريح تسلية للمؤمنين في ذلك

---

١ ـ التفسير الكبير ، جـ ٢ ص ٦٩ الطبعة الثانية .

العصر ، وفيما يتبعه من العصور ؛ بأن الله تعالى كافيهم مكائد خصومهم الذين يلقونهم بوجوه الخير ويخفون وراءها قلوبا طافحة بالشر ، غاصة بالأحقاد ، ومثله قوله لرسوله ﷺ : **﴿إنا كفيناك المستهزئين﴾**[1] ، وفي هذا تثبيت لعزائم أهل الحق ، وبعث لهم لأن يشقوا طريقهم ، لا يلوون على أحد من مناوئيهم ، ما دام الله سبحانه هو المتكفل بأن يجزيهم جزاء من جنس عملهم .

والآية الكريمة وإن نزلت في المنافقين الذين كانوا في عهد الرسالة ، فمدلولها يشمل كل من كان على شاكلتهم ، وما أكثر أولي الاستخفاف بالحق والاستهزاء بأهله الذين يلقون المؤمنين بالألسنة الكاذبة ، والقلوب الحاقدة والنوايا السيئة ، وإنما سلو المؤمنين في هذه الكفاية الربانية **﴿وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا﴾**[2] .

وقطع هذه الجملة عما قبلها لأن عطفها قد يوهم أنها من مقول المنافقين ، وأنهم يدعون أن الله تعالى يؤيدهم ويعزز جانبهم ، إذ يستهزىء بالمؤمنين كما يستهزئون ، فكان فصلها دالا على استقلالها عن كلامهم ، وأنها من كلام الله تعالى تبكيتا لهم وانتصارا لعباده المؤمنين ، وثم سبب آخر ، وهو أن حكاية ما كان من المنافقين في معاملتهم أهل الإيمان ، ومصارحتهم قومهم بأنهم يستهزئون بهم بما يلقونهم به من الكلم الطيب ، يجعل الأعناق تشرئب ، والعيون تتطلع إلى ما يحدث من رد فعل من جانب المؤمنين ، فرب قائل يقول ماذا عسى أن يفعل الذين آمنوا ، وقد اصطبغوا بخديعة أهل

---

١ - سورة الحجر : الآية «٩٥»
٢ - سورة النساء : الآية «٤٥»

النفاق ، ووقعوا في فخ كيدهم ، وشراك مكرهم ؟ فجاء هذا الرد من قبل الله بأن ذلك ليس موكولا إليهم ، وإنما الله الذي هداهم إلى الحق هو المتكفل بخصومهم ، وفي القطع في هذا المقام من الجزالة ما لا يخفى .

ومن ناحية أخرى فإن العطف يقتضي أن يكون استهزاؤهم مما يُعْتَدّ به ، وتركه يشعر أنه لا شيء بجانب استهزاء الله بهم ، فهم لن يستطيعوا أن يصلوا إلى شيء من مرادهم في الذين آمنوا لأن الله بهم محيط ، وبكيدهم خبير .

ومما يؤكد اعتبار الاستئناف تقديم اسم الجلالة على الخبر الفعلي الذي وَلِيَهُ ، إذ لم يقل يستهزىء الله بهم ، لأنه مما يجول في خواطر السامعين السؤال عن من يتولى جزاء صنيعهم ، وفي هذا الجواب تنبيه على أن الله تعالى وحده هو الذي يتولى ذلك ، وفيه ما لا يخفى من رفعة قدر المؤمنين عنده ، ونحوه قوله سبحانه : ﴿**إن الله يدافع عن الذين آمنوا**﴾[1] ، على أن بعض أهل البلاغة يرى أن تقديم المسند إليه هنا قاض بقصر المسند عليه ، وهو مقتضى مذهب إمامي البلاغة عبدالقاهر الجرجاني وجارالله الزمخشري .

وقد كان مقتضى الظاهر أن يقال : الله مستهزىء بهم ليوافق قولهم ﴿**إنما نحن مستهزئون**﴾ غير أنه عدل عن الاسم إلى الفعل للدلالة على تجدد الاستهزاء من الله بهم ، حتى لا يغتر أحد بما يراهم

---

١ ـ سورة الحج : الآية «٣٨»

فيه من نعمة ظاهرة ، فإن البلاء بهم متلاحق ، والجزاء فيهم متنوع ، والمحن عليهم مسترسلة ، ﴿**أو لا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين**﴾[1] ، وكان الخوف يساورهم ، يحذرون دائما من تهتك أستارهم ، وانتشار أسرارهم ، وبدوٍّ أمرهم ، وكانوا وجلين من كل ما ينزل من الآيات ﴿**يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزئوا إن الله مخرج ما تحذرون**﴾[2] .

وقد سبق معنى الاستهزاء وهو في حقيقته لا ينشأ إلا عن الجهل ، ولذلك أجاب موسى ـ عليه السلام ـ عندما قيل له : ﴿**أتتخذنا هزوا**﴾ بقوله ﴿**أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين**﴾[3] ، وبهذا تعلم أن حقيقته مستحيلة على الله عز وجل ، ولذا اختلف المفسرون فيما يراد به هنا ، فمن قائل هو بمعنى الانتقام ، وقد ورد نحوه في كلام العرب ومنه قوله :

قد استهزأوا منهم بألفي مدجج   سراتهم وسط الصحاصح جُثَّمٍ

وهو معنى ما أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال في معنى ذلك : يسخر بهم للنقمة منهم . ومن قائل : أُطلق الاستهزاء على جزائه لما عُرف من إطلاق اسم الشيء على ما يترتب عليه ، نحو قوله تعالى : ﴿**وجزاء سيئة سيئة مثلها**﴾[4] ، وقوله : ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل**

---

١ - سورة التوبة : الآية «١٢٦»
٢ - سورة التوبة : الآية «٦٤»
٣ - سورة البقرة : الآية «٦٧»
٤ - سورة الشورى : الآية «٤٠»

ما اعتدى عليكم﴾[1] ، وقوله : ﴿يخادعون الله وهو خادعهم﴾[2] ، وقوله : ﴿ومكروا ومكر الله﴾[3] ، ومنه قوله ﷺ : «اللهم إن فلانا هجاني وهو يعلم أني لست بشاعر فاهجه اللهم ، والعنه عدد ما هجاني» ، أي اجزه جزاء هجائه ، وهذا من باب ما يسمى بالمشاكلة اللفظية ، وهي أسلوب من أساليب كلام العرب ، كما قال عمرو بن كلثوم :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وعزا ابن عطية هذا القول إلى جمهور العلماء .

وأرى أنه لا يختلف عما قبله ، فإن إطلاق الاستهزاء على الانتقام لا يعني إلا العقوبة على ما صدر من المنتقَم منه من الاستهزاء والاستخفاف .

وذهب آخرون إلى أن إسناد الاستهزاء هنا إلى الله إنما هو من حيث كونه سبحانه يصرف عن عباده المؤمنين ضرر استهزاء خصومهم ، وينزله بالمستهزئين ، وفي هذا ما يشبه الاستهزاء بهم ، فلذلك استعير له اسمه ، وقيل : لما كان الاستهزاء من لازمه حقارة المستهزأ به وهوانه ، والمنافقون من الحقارة والهوان بمكان ، أطلق اسم الملزوم على اللازم على طريقة المجاز الإرسالي ، وقيل : إن الاستهزاء هنا عبارة عما شرعه الله من أحكام في الدنيا تجعل المنافقين يطمئنون إلى أنهم لا يختلفون عن الذين آمنوا ، مع أنه تعالى أعد لهم

---

١ - سورة البقرة : الآية «١٩٤»
٢ - سورة النساء : الآية «١٤٢»
٣ - سورة آل عمران : الآية «٥٤»

في الآخرة عذاب الهون ، كما أظهروا للنبي ﷺ وللمؤمنين أمرا يبطنون ضده .

وضعّف الفخر الرازي هذا القول ؛ لأنه تعالى عندما شرع لهم هذه الأحكام في الدنيا لم يكتم عنهم مصيرهم في الآخرة .

وقيل : إن الله سبحانه عاملهم معاملة المستهزىء في الدنيا والآخرة ، أما في الدنيا فمن حيث أظهر رسول الله ﷺ على ما كانوا يخفونه ، وأما في الآخرة فقد رُوي أنه يفتح لأحدهم باب إلى الجنة فيقال هلم هلم ، فيجيء بكربه وغمه ، فإذا جاء أُغلق دونه ، ثم يُفتح له باب آخر فيقال هلم هلم ، فيجيء بكربه وغمه فإذا أتاه أُغلق دونه ، فما يزال كذلك حتى أن الرجل ليفتح له باب فيقال هلم هلم فما يأتيه ، عُزي ذلك إلى ابن عباس والحسن ، وقال قوم : إن النار تجمد كما تجمد الإهالة ، فيمشون عليها ويظنونها منجاة فتخسف بهم ، وحمل ابن جرير هذا الاستهزاء على ما أخبر الله تعالى به في قوله : ﴿**يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب**﴾[1] .

ومهما يكن فإن حقيقة الاستهزاء منتفية عن الله سبحانه ، ولا معنى لما يقوله البعض من امتناع التأويل وحمل هذا اللفظ على حقيقته مع مراعاة التنزيه في جانب الله تعالى ، فإن من لازم الحمل على الحقيقة التشبيه ، وهو لا يمكن أن يجامع التنزيه ، على أن

---

١ - سورة الحديد : الآية «١٣»

المتأولين هم أرسخ قدما في العربية ، كما أنهم أعمق فهما لمقاصد القرآن ، وإن أطال ابن جرير في الانتصار للفريق الآخر ، ولم يبعد الألوسي رأيهم عن الصواب .

والمد الزيادة مأخوذ من مده ، وفي معناه أمده ، وفرّق بينهما بعضهم بأن المجرد يستخدم في معنى زيادة الشر ، والمزيد في زيادة الخير ، وهي في الحقيقة قاعدة أغلبية كما أفاد القطب رحمه الله وغيره ، ويدل على عدم التفرقة قراءة ابن محيصن وشبل بضم الياء من أمد الرباعي ، ونُسبت هذه القراءة إلى ابن كثير ، كما يدل على ذلك أيضا قوله تعالى : ﴿**والبحر يمده من بعده سبعة أبحر**﴾[1] ، ويطلق المد على زيادة العمر غير أنه يتعدى باللام ، وادعى بعض المفسرين أنه هو المراد هنا ، وأن انتصاب الضمير إنما هو باب الانتصاب بنزع الخافض ، ويرده أن نزع الخافض ليس قياسيا ، ولا يكون إلا مع أمن اللبس ، واللبس هنا حاصل .

والطغيان مصدر كالشكران والكفران ، وهو دال على المبالغة في الطغي وأصله من طغى الماء إذا جاوز حده المألوف ، واستعمل عرفا في مجاوزة الحد في العصيان .

ولا إشكال في إسناد المد في الطغيان إلى الله تعالى لما علمته من أن العقيدة الحقة أن أفعال العباد مخلوقة له تعالى ، وأن كل ما يحدث إنما هو بإرادته .

---

١ - سورة لقمان : الآية «٢٧»

ومن حيث إن المعتزلة ينفون عن الله سبحانه خلق أفعال العباد حملوا المد هنا على خذلانهم ، ومنعهم الألطاف التي يهبها تعالى عباده المؤمنين ، أو على عدم قسرهم وإلجائهم إلى الطاعة ، أو على أنه سبحانه خلى بينهم وبين الشيطان فتمكن من إغوائهم .

وذهب العلامة ابن عاشور إلى أن إسناد المد إلى الله عز وجل هنا هو من باب إسناد ما خفي فاعله إليه تعالى لأنه الموجد للأسباب الأصلية والمرتب لنواميسها بكيفية لا يعلم الناس سرها ، من غير مشاهدة من تُسند إليه على الحقيقة غيره ، وذلك أن النفاق إذا دخل القلوب كان من آثاره عدم انقطاعه عنها ، ولما كان من شأنه أن تنمى عنه الرذائل المتنوعة ، كان تكونه في نفوسهم ناشئا عن شتى الأسباب في طباعهم ، متسلسلا بحسب ارتباط المسببات بأسبابها ، وهي أسباب شتى ، وقد حرمهم الله توفيقه الذي يباعدهم عن تلك الجبلة بمحاربة نفوسهم ، فكان هذا الحرمان مقتضيا استمرار طغيانهم وتزايده بالرسوخ ، ومن حيث إن الله سبحانه هو الذي خلق النظم التي هي أسباب ازدياده أسند هذا المد إليه ، وهذا الاسناد معدود من الحقيقة العقلية ، هذا ما ذهب إليه ، وهو في جوهره يتفق مع مذهب المعتزلة وإن اختلف المذهبان من حيث إن المعتزلة يعدون هذا الاسناد من باب المجاز العقلي كما هو واضح من كلام الزمخشري .

وتعريف الطغيان بالاضافة إلى الضمير العائد إليهم ، إما للاشعار بأنه حاصل بسبب إخلادهم إلى النفاق من تلقاء أنفسهم من

غير أن يُجبروا عليه ، وإما للاشعار بأنه نوع غريب من الطغيان اختصوا به ولم يشاركهم فيه غيرهم .

وفسر ابن عباس الطغيان هنا بالكفر ، أخرجه عنه ابن جرير وابن أبي حاتم والبيهقي ، وأخرج مثله ابن جرير عن ابن مسعود - رضي الله تعالى عنه - ، وروي عنه تفسير مدهم بالاملاء لهم ، وروي عن أبي العالية وقتادة ، والربيع ابن أنس ، ومجاهد ، وأبي مالك وعبدالرحمن بن زيد نحو ما تقدم في تفسير الطغيان .

والعمه فُسّر بالتردد والتحير ، وروى ابن جرير عن ابن مسعود - رضي الله تعالى عنه - أنه فسر يعمهون بيتمادون ، وروى ابن أبي حاتم وابن المنذر وابن جرير عن ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - مثله ، وأخرج الفريابي ، وابن أبي شيبة ، وعبد ابن حميد ، وابن جرير ، وابن المنذر ، أنه فسره بيلعبون ويترددون .

وأصله انطماس البصيرة ، فهو كالعمى ، إلا أن بعضهم قال بأن العمى مختص بالبصر ، والعمه بالبصيرة ، وذهب الزمخشري إلى أن العمى عام ، والعمه خاص بالقلب ، وهذا أولى لقوله تعالى : **﴿فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب﴾**[1] ، وهو نص صريح في إطلاق العمى على انطماس البصيرة .

وإذا تأملت مفهوم الكلمة اللغوي أدركت أن المأثور

---

١ - سورة الحج : الآية «٤٦»

من تفسيرها إنما هو تفسير باللازم ، فإن من تعمق في الطغيان لابد أن يبقى حائرا مترددا متماديا في ضلالته ، نسأل الله تعالى العافية .

*

﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين﴾[١٦]

هذا الكلام يفيد تقرير ما تقدم من أوصاف أهل النفاق وما يترتب عليها ، ومن حيث إن التقرير في مضمونه التأكيد قُطع عما قبله ، وقد يقتضي الحال أن يسأل السامع لأوصافهم المتلوة فيما تقدم عن منشأ تلك العجرفة وسبب ذلك الغرور ، فيجاب ﴿**أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى**﴾ وهذا يعني أنه استؤنف استئنافا بيانيا ، وهو من دواعي عدم العطف أيضا ، ومن ناحية أخرى فإن هذه فذلكة لما سبق ، ومن عادة الفذلكة أن تكون مقطوعة كما في قوله تعالى : ﴿**تلك عشرة كاملة**﴾ .

والأصل في الاشارة أن تكون إلى متعين إما بحضور شخصه ، أو بتعين وصفه ، كما تقدم في قوله تعالى ﴿**أولئك على هدى من ربهم**﴾ ، والمشار إليهم هنا ليست شخوصهم كلها معلومة للرسول ﷺ ، كما يدل عليه قوله تعالى ﴿**لا تعلمهم نحن نعلمهم**﴾ ، وثم الكثير من الأحاديث الدالة على أن جمهرة من المنافقين لم يكونوا متعينين بشخوصهم للنبي ﷺ وللمؤمنين ، وإنما جازت الاشارة إليهم لما تقدم من الآيات الكاشفة لأحوالهم ، المحددة لأوصافهم ،

التي جعلتهم كأنما يشاهدون رأي العين .

والاشارة هنا لا تفيد قربا ولا بعدا لعدم الاشارة إلى مكان المشار إليه .

والاشتراء هو أخذ المثمن ودفع الثمن ، فهو كالابتياع ، وذهب بعض أئمة اللغة إلى أن فعل وافتعل يتعاقبان في مادة الشراء ، ولعلهم يستدلون لذلك بقول الشاعر :

فإني شريت الحلم بعدك بالجهل

وانتقد ابن عاشور التسوية بينهما ، وذكر أن الذي جرأهم عليه سوء التأمل في قوله تعالى : ﴿**وشروه بثمن بخس دراهم معدودة**﴾[1] ، فتوهموا أن الضمير عائد إلى المصريين ، مع أن معاده واضح قريب وهو سيارة من قوله تعالى : ﴿**وجاءت سيارة**﴾[2] ، أي باعوه ، ثم قال : «وحسبك شاهدا على ذلك قوله» ﴿**وكانوا فيه من الزاهدين**﴾ أما الذي اشتراه فهو فيه من الراغبين ، ألا ترى قوله لامرأته ﴿**أكرمي مثواه**﴾»[3] .

وللغويين أن يستدلوا لقولهم بقول الشاعر :

إن الشباب رابح من باعه

فإنه من المعلوم أن آخذ الشباب هو الرابح وليس باذله ، ومن

---

١ - سورة يوسف : الآية «٢٠»
٢ - سورة يوسف : الآية «١٩»
٣ - سورة يوسف : الآية «٢١» ، التحرير والتنوير حـ ١ ص ٢٨٤ الدار التونسية للنشر .

الواضح أن البائعين كلاهما آخذ ومعط ، فما المانع من جواز تعاقب الفعل والافتعال من كلتا الكلمتين في كل منهما .

وبما أن البيع والشراء يقتضيان استبدال شيء بآخر ، أطلقت العرب الاشتراء على مطلق الاستبدال ، ومنه قول الشاعر :

أخذت بالجمة رأســا أزعرا وبالثنايا الواضحات الدردرا
وبالطويل العمر عمرا حيدرا كما اشترى المسلم إذ تنصرا

وقول الآخر :

إنا بني نهشل لا ندعى لأب عنه ولا هو بالأبناء يشرينا

ونحوه في البيع كقول الحماسي :

وما إن بعت منزلة بأخرى حللت بأمره وبه تسير

وحمل جماعة من المفسرين الاشتراء هنا على هذا المعنى ، ورأى آخرون أن إطلاق الاشتراء على اختيارهم الضلالة على الهدى ، لأن من اشترى شيئا لا يشتريه إلا وهو فيه راغب ، وفي ثمنه زاهد ، ومن حيث إن هؤلاء زهدوا في الهدى ورغبوا في الضلالة ، أُطلق على فعلهم الاشتراء ، وهو من المجاز المرسل بعلاقة اللزوم .

وانتقد الامام محمد عبده تفسير الاشتراء بالاستبدال لما بين اللفظين من فارق ، والقرآن الكريم لا يؤثر لفظا على لفظ إلا لمزية فيه ، ولخص الفارق بينهما في وجهين :

أحدهما : أن الشراء لا يكون إلا لفائدة يطلبها كل من البائع والمشتري ، سواء كانت حقيقية أو وهمية ، والاستبدال أعم من ذلك .

ثانيهما : أن الشراء يكون بين طرفين ولا يلزم ذلك في الاستبدال ، فقد يستبدل أحد ثوبا من ثيابه بثوب من غير أن يكون في مقابله أحد ، ولا يصدق على ذلك أنه بيع أو شراء ، وفي هذا ما يدل على أن معنى الآية أن أولئك القوم اختاروا الضلالة على الهدى لفائدة يتوهمونها ، فهو معاوضة بين طرفين يُقصد بها الربح .

ثم أوضح الامام ذلك بما معناه أنهم كانت عندهم كتب سماوية فيها مواعظ وأحكام وتبشير بمبعث نبي يُحل لهم الطيبات ، ويحرم عليهم الخبائث ، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم ، ويغمر الأرض نوره ، ويشمل الأمم هداه ، فيعطي العقول حقها من الاستقلال ، ويجعل لكل فرد حرية في الأفكار ، فكان عندهم بذلك حظ من هداية العقل ، والمشاعر ، وهداية الدين والكتاب ، غير أنهم تفشت منهم الأحداث والبدع ، واستولت عليهم الانحرافات والضلالات ، فعلا سلطان ذلك على سلطان الدين ، ونتج عنه ضلال الرؤساء في فهمه بإخلادهم إلى تحكيم تقاليدهم الموروثة ونبذهم الكتاب بطرق من التحريف والتأويل ، كما نتج عنه إهمال المرؤوسين التفكر والنظر في الكتاب بسبب حظر الرؤساء ذلك عليهم ، ومن هنا ضل الفريقان في استخدام العقل ، وفي فهم الوحي بعد أن كان ذلك ميسرا لهما ،

واستعاضا عنه المنافع العاجلة ، فللرؤساء المال والجاه والتفخيم باسم الدين ، وللمرؤوسين الاستعانة بجاه الرؤساء على مصالحهم ومنافعهم ، ورفع أثقال التكاليف بالفتاوى الباطلة ، والتأويل المحرف ، هكذا استحبوا العمى على الهدى ، وهو العقل والدين رغبة في الحطام ، وطمعا في الجاه الكاذب .

هذا معنى كلامه ، وهو مبني على ما تقدم ذكره عنه أنه يرى أن المنافقين المعنيين في الآيات كانوا من اليهود وحدهم ، ولغيره أن يتعقب تفسيره للاشتراء بأن المعاوضة التي تكون بين طرفي المبايعة اللغوية غير موجودة هنا ، إذ لم يكن فريق آخر دفعوا إليه ما كان عندهم من الهدى وأخذوا ما عنده من الضلال ، على أن العرب يطلقون هذا اللفظ أحيانا على مطلق الاستبدال من غير مراعاة للقيود التي ذكرها ، كالشاهد المتقدم :

فإني شريت الحلم بعدك بالجهل

إذ لم يكن في ذلك طرفان ، بائع ومشتر ، ولا فائدة في هذا الشراء حقيقية أو وهمية ، وقد أخرج ابن جرير عن ابن مسعود - رضي الله تعالى عنه - أنه قال : «أخذوا الضلالة وتركوا الهدى» ، ومثله عن ابن عباس ، وأناس من الصحابة - رضوان الله عليهم - ، وأخرج هو وابن أبي حاتم ، وعبدالرزاق ، وعبد بن حميد عن قتادة أنه قال : «استحبوا الضلالة على الهدى» ، ويعضده قول الله سبحانه : **﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على**

الهدى﴾[1] .

وفسر ابن عباس - رضي الله عنهما - الضلالة هنا بالكفر ، والهدى بالايمان ، وقد تقدم معنى الكلمتين في تفسير الفاتحة الشريفة .

ولسائل أن يسأل ، كيف استعاضوا الضلالة بالهدى مع أنهم لم يكونوا مهتدين من قبل ، على أن قطب الأئمة - رحمه الله - فسر في هيميانه اشتراءهم الضلالة بالهدى ببقائهم على الضلالة وإعراضهم عن الهدى .

والجواب أنهم كانوا متمكنين من الهدى ، إذ لم يكونوا مكرهين على الضلالة ، وقد لاحت لهم أعلام الحق ، وأشرقت بين أيديهم أنوار الحقيقة ، وإنما رفضوه من تلقاء أنفسهم على أن الدين القويم هو نفسه فطرة الله التي فطر الناس عليها ، فما من أحد إلا وهو مفطور عليه ، غير أن البيئات الفاسدة ، والتربيات المنحرفة ، وإيثار العاجلة على الآجلة ، هي السبب في انتزاع هداية الدين ، والحاجز بين النفس والانتفاع بهذه الهداية .

ومن المفسرين من يحمل هذا الوصف على قوم آمنوا من قبل ثم ارتدوا في سريرتهم ، وهم المعنيون بقوله تعالى **﴿كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم﴾**[2] ، وقوله **﴿ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطُبِع على قلوبهم فهم لا يفقهون﴾**[3] ، وهو معنى ما أخرجه

---

١ - سورة فصلت : الآية «١٧»
٢ - سورة آل عمران : الآية «٨٦»
٣ - سورة المنافقون : الآية «٣»

ابن جرير وابن أبي حاتم ، وعبد بن حميد عن مجاهد ، قال آمنوا ثم كفروا ، وهو مقتضى قول قتادة : قد والله رأيتموهم خرجوا من الهدى إلى الضلالة ، ومن الجماعة إلى الفرقة ، ومن الأمن إلى الخوف ، ومن السنة إلى البدعة .

وانتقد ابن جرير من قال إن هذا الوصف فيمن آمن ثم كفر ، لأن السياق يأبى ذلك ، فإن كل ما في سورة البقرة من وصف المنافقين دال على أن الايمان لم يصل إلى سويداء قلوبهم في وقت من الأوقات وإن ادعوه بأطراف ألسنتهم ، وهذا يعني أن فريق المنافقين المذكور هنا غير الذين ذكروا في قوله **﴿ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا﴾** ، وقوله **﴿كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم﴾** .

ولما كان كل من المتبايعين يسعى إلى الربح ، إذ هي ثمرة التجارة ومطمح التجار ، عُقِّب ما تقدم ببيان أن هؤلاء المنافقين فشلوا في سعيهم ، وخابوا في أملهم ، ومن المعلوم قطعا أن من آثر الضلال على الهدى ، واختار الكفر على الايمان ، فقد بذل ما ينفع في مقابل ما يضر ، وتلك هي الخسارة العظمى ، وإنما عُدل عن التنصيص على خسرانهم إلى نفي ربحهم للتنبيه على أنهم كانوا بصنيعهم يهدفون إلى مكاسب يبتغونها ، ومنافع يتصورونها أجدى لهم من هداية الدين ، ولما كانت تلك المنافع لا توازي شيئا بجانب ما افتقدوه من الهدى مع ما كان ينغصها عليهم من الخوف والحذر ، نُفي عنهم الربح لعدم الاعتداد بها ، ومن المعلوم أنهم أضاعوا رأسمالهم بهذا العسف ، ففقدوا الطلبتين بقاء رأس المال وحصول

الربح ، ولما كان انتفاء الربح مترتبا على الاشتراء عُطف عليه بالفاء .

والتجارة هي صنعة التاجر ، والربح طلبته منها .

وبما أن إيثار الضلالة على الهدى ليس من الاهتداء في شيء ، اختار بعض المفسرين أن يكون قوله عز وجل من بعد ﴿**وما كانوا مهتدين**﴾ نفيا للهدى اللغوي حتى لا يكون ذلك تكرارا مع ما في قوله ﴿**أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى**﴾ ، وهو معنى قول بعضهم وما كانوا مهتدين في هذا الخداع لأنهم رجوا فلاحهم ، فخاب رجاؤهم بما تفشى من فضيحتهم عند الناس ، ويحتمل أن يكون المراد بنفي الاهتداء أنهم ليسوا أهلا له بسبب ما طرأ على فطرتهم من الفساد ، وهذا أولى من حمل الألفاظ الشرعية على المفاهيم اللغوية التي نقلها عنها الشارع .

هذا ويرى بعضهم أن ما كان عليه المنافقون في الظاهر من نطق بالشهادتين ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، والتحلي بسائر خصال الاسلام ضرب من الهدى ، فإذا رجحوا عليه ما في قرارة نفوسهم من عقيدة الكفر ، فقد اشتروا الضلالة بالهدى ، وهو رأي مردود إذ لا وزن للأعمال الظاهرة مع خلو الباطن من أصلها ، وهو الايمان بها ، والاخلاص فيها ، فالنطق بالشهادتين إن لم يكنْ صادرا عن عقيدة راسخة في النفس ، لا زنة له عند الله ، ومثل ذلك جميع الأعمال كإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة .

وانتقد بعض المفسرين تفسير الهدى هنا بالفطرة ، لأن المنافقين كانوا مشتركين مع غيرهم في أصل هذه الفطرة ، ثم اشتركوا مع المشركين الصرحاء في الانسلاخ منها ، وإيثار الضلال عليها ، ولقائل أن يقول بأن ذلك لا يمنع من وصف المنافقين بما وُصفوا به ؛ لأن القصر هنا ادعائي ليس إلا .

والأصل في الربح أن يُسند إلى التاجر ، ولكنه أُسند هنا إلى التجارة لأجل الملابسة ، وهذا من باب ما يسمى عند أهل المعاني بالمجاز العقلي ، وهو ضرب من ضروب البلاغة ، وذكر الربح والتجارة بعد ذكر الاشتراء ترشيح للاستعارة بما يلائم المستعار منه ، وهو أسلوب من أساليب البلاغة الشائعة عند البلغاء .

وهذه الآية مرتبطة بسابقاتها ، فهي في المنافقين كما هو بدهي ولا معنى لقول من يقول إنها في أهل الكتاب أو المشركين ، أو إنها شاملة للمنافقين وأهل الكتاب ، لأنه يفضي إلى خروجها عن نسق ما تقدم وما يأتي ، ولا دليل عليه .

*

﴿مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون﴾(١٧)

هذه الآية مسبوقة بتسع آيات هاتكة أستار أهل النفاق ، كاشفة خباياهم ، سواء كانوا من اليهود أو من العرب الوثنيين ، وجاءت بعدها هذه الآية لترسم صورة محسوسة للنفاق وأحوال المنافقين بما فيها من ضرب المثل ، وقد تُلِّي هذا المثل بمثل آخر في آية ثالثة لهذه الآية .

الأمثال ترسخ المعاني وتقرِّب الحقائق :

وضرب الأمثال أسلوب معروف عند العرب وعند غيرهم ، ولكتاب الله سبحانه الحظ الأوفر منه ، كيف لا وهو أعلى قدحا وأسمى غاية من أي كلام ، فلذلك كانت أمثال القرآن أعرق الأمثال في البلاغة ، وأدقها في التصوير ، وأدلها على المقاصد ، وقد قال تعالى **﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾**[١] ، وقال : **﴿وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون﴾**[٢] ، ومن فوائد الأمثال ترسيخ المعاني في الأذهان ، وتقريب الحقائق حتى تكون كالصور البارزة للعيان ، ومع ذلك ففيها

---

١ - سورة العنكبوت : الآية «٤٣»
٢ - سورة الحشر : الآية «٢١»

إيجاز للقول بعد الاطناب ، وإجمال بعد التفصيل ، فإن المعاني إذا تقدمت في عبارات متفرقة ربما تتشتت في الذهن ، فإذا جُمعت في الأمثال كان ذلك أدعى لأن تعيها الأذهان وترتسم في الأدمغة ، على أن الوهم قد يكابر العقل في المعقولات ، ولكنه أضعف من المكابرة في المحسوسات ، فإذا ما أُبرزت الحقائق المعنوية في معرض الصور المحسوسة كان ذلك أدعى لأن تتضاءل الأوهام ، وتتبدد الشُّبَه ، فتستسيغ العقول تلك الحقائق المجلوة بدون تردد ، ولذلك كثر ضرب الأمثال في معرض التفخيم والتحقير ، والتكثير والتقليل ، والتهويل والتهوين ، والترغيب والترهيب .

وأصل المثل ـ بالتحريك ـ والمِثْل ـ بكسر فسكون ـ والمَثِيل كالشَّبَه والشِّبْه والشَّبِيه ، دال على تشابه أمرين في وصف ، ومأخذه من مَثَل الشيء مثولا إذا انتصب ، وإنما شاع المثل فيها إذا كانت المماثلة بين محسوس ومعقول ، أو بين محسوسين مركبين ، ولفظة المثل موحية بالاستدلال على الممثل له بالممثل به ، فإن نفس التمثيل دليل إمكان وجود المثل .

وما ذكرته من أن المثل إنما هو في المنافقين هو الذي يقتضيه السياق ، وذهب قطب الأئمة ـ رحمه الله ـ إلى جواز أن يشمل معهم اليهود والمشركين ، لأنهم طمسوا نور الفطرة بكفرهم ، وذهب فريق من السلف إلى أن المثل في اليهود كما سيأتي ، والأول هو الذي عليه الجمهور ، وبه قال ترجمانا القرآن ؛ ابن مسعود وابن عباس ـ رضي الله تعالى عنهم ـ .

وذهب الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده إلى أن هذا المثل والذي بعده ليس مضربهما واحدا ، وإنما كل واحد منهما لفريق من اليهود والمنافقين ، وحاصل ما يقوله أن هذا المثل في قوم أكرمهم الله تعالى بهداية الدين ، ودرج عليها سلفهم ، فجنوا ثمارها وصلحت أحوالهم ، إذ استقاموا على طريقتها عندما كانوا يبصرون بنور من الوحي ويقفون عند حدود الشريعة ، ثم جاء من بعدهم هؤلاء الأخلاف فانحرفوا عن تلك الطريقة إذ لم يبصروا الحقيقة ، بل ظنوا أن ما كان عليه السلف من نعمة وسعادة أمر اختصوا به أو خير سيق إليهم لسبب امتازوا به عن غيرهم ممن لم يأخذ بدينهم ، وإن كان ما استحقوا به هذه المزية أمرا شكليا لم يصل إلى سرائرهم فعدلوا عن الدين إلى تقاليد وعادات تمكنت في نفوسهم فلم تدع مجالا لغيرها ، ولذلك لم يفكروا في الاعتصام بما اعتصم به سلفهم ، ولم يبيحوا لأنفسهم فهم الكتاب الذي اهتدى به من قبلهم لدعواهم أن فهمه خُصت به طائفة من رؤساء الدين يؤخذ بأقوالهم إذا وُجدوا وبكتبهم اذا فُقدوا ، فمثل هذا الفريق المخذول في فقده لما كان عنده من نور الهداية الدينية ، وحرمانه من الانتفاع بها بالمرة ، وانطماس الصوى بينها وبينه مثل من استوقد نارا . . الخ ، ووجه التمثيل أن من يدعي الايمان بكتاب نزل من عند الله طالب بإيمانه أن توقد له نار يهتدي بها في سره ويستضيء بها في ظلمات اللبس ، ويبصر بضوئها ما يصادفه من مخاطر الأهواء والشهوات ، فلما أضاءت ما حوله بنور الهدى والرشاد ، وكاد بالنظر فيها يمشي على هداية وسداد ، عادت إليه

ظلمة التقليد ، وعصب عينيه شيطان الباطل لئلا يبصر ذلك النور ، وأطبق عليه جو الضلالة فانطفأ فيه نور الفطرة ، وتعطلت مداركه فلم يبصر ما بين يديه ، فإذا هو بمنزلة الأعمى الأصم الذي لا يبصر ولا يسمع .

وأما المثل الثاني وهو قوله ﴿أو كصيب من السماء﴾ ، فيراد به فريق آخر بقيت له نظرات إلى الهدى بين آونة وأخرى ، وأنوار التنزيل تسطع بين يديه فيرى الحقيقة ماثلة أمام عينيه ، وفطرته بقي لها شيء من هدايتها غير أن التقاليد والبدع تطغى ظلماتها على ذلك كله ، فلذلك يتخبط في المهالك مع سماعه قوارع النذر الالهية ، وإبصاره بوارق البراهين الفرقانية ، فإذا أضاء له ذلك البرق سار ، وإذا اختفى بشبه الضلالات والغرور قام وتحير ، لا يدري أين يذهب ، وكثيرا ما يُعرض عن سماع النذر وأصوات الحق ، كمن يضع أصبعيه في أذنيه لئلا يسمع إرشاد المرشد ، ولا نصح الناصح ، يخاف إن أصغى إلى تلك القوارع أن تقتله ، ويحذر من صواعق النذر أن تهلكه .

هذا حاصل رأيه في المثلين ، ويظهر منه أن المثل الأول في قوم استحكم في نفوسهم الهوى ، واستولى على أفكارهم الباطل ، وأحاطت بهم الضلالة من كل جانب ، فلا يسمعون للحق نداء ، ولا يبصرون له ضياء ، وليس في نفوسهم عزم على البحث عنه ، أو الرجوع إليه إن انكشف لهم ، لأنهم مُخلِدون إلى ما هم فيه من

الضلال ، ومستمسكون بما ورثوه من آبائهم المحرفين ، وقادتهم الدجالين ، وهم مغترون بذلك ، فلا يرون أن شيئا أفضل مما هم عليه ، وأما المثل الثاني فهو مضروب فيمن تردد بين الهدى والضلال ، والرشد والغي ، لا يستقرون على حال ، وإنما ضلالهم أبلغ من هداهم ، وعماهم أعمق من بصيرتهم ، قد يبصرون للحق نورا فتنكشف لهم حقيقته إلا أنهم بسبب طغيان الهوى على نفوسهم لا يمكنهم الانفلات من قيود الباطل ، والانطلاق من أغلال التقاليد .

هذا ، والذي أراه أن ما ذكره من صفات أصحاب المثل الأول لا ينطبق على المنافقين ، وإنما ينطبق على اليهود المتمسكين بيهوديتهم ، المستعلين على الناس بغرورهم ، فإنهم يرون أنهم أولى الناس بالهدى ، وأن النبوة لا تخرج عنهم إلى غيرهم ، بل أفرطوا في الغرور حتى ادعوا ـ زورا وبهتانا ـ أنهم أبناء الله وأحباؤه ، ومن المعلوم أن أحبارهم حرفوا الكلم عن مواضعه ، ونسوا حظا مما ذُكِّروا به ، وجعلوا من تلك الضلالات التي لفقوها ، والافك الذي اصطنعوه دينا لهم ولأتباعهم ، فلذلك لا يصغون لصوت ناصح ، ولا يقبلون عذل عاذل ، وقد سُلبوا هداية أنبيائهم ، وانطفأت أنوار ما كان بأيديهم من الكتاب .

وإذا ألقينا نظرة إلى سياق هذه الآيات لم نجدها إلا في المنافقين سواء كانوا من منافقي اليهود أو منافقي العرب ، والمثلان مضروبان

فيهم لا في غيرهم ، ولا مانع من الانتقال من مثل إلى آخر مع كون الممثل له واحدا ، فإن ذلك معروف عند العرب ، وستأتي له شواهد إن شاء الله عندما نصل إلى المثل الثاني .

ووجه ضرب هذا المثل في المنافقين أنهم استضاءوا بشيء من نور الاسلام حال اجتماعهم بالنبي ﷺ وبالمؤمنين ، وسماعهم ما يدور في مجالسهم من مواعظ وأمثال ، ومشاركتهم في الأعمال الدينية الظاهرة ، ولكن سرعان ما تنطفىء هذه الشعلة عندما يفارقونهم ، فتتراكم في نفوسهم ظلمات العقيدة التي يبطنونها ، وهذا هو المروي عن مجاهد ؛ وقال عطاء الخراساني : هذا مثل المنافق يبصر أحيانا ، ويعرف أحيانا ، ثم يدركه عمى القلب ، وعزا ذلك ابن أبي حاتم إلى عكرمة ، والحسن ، والسُّدي ، والربيع بن أنس ، ورُوي عن عبدالرحمن بن زيد بن أسلم .

وما ذكروه من إبصارهم أحيانا يُحتمل أن يكون عند لقائهم بالمؤمنين وسماعهم منهم ، وأن يكون بمجرد تفكرهم في الأمور ، فإن الفطرة داعية إلى الحق لولا ما يضعفها من الهوى والضلال .

وروى ابن جرير عن أبي صالح عن ابن عباس ، وعن مرة الهمداني عن ابن مسعود ، وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ أن الآية في قوم دخلوا في الاسلام عندما قدم النبي ﷺ المدينة ، ثم إنهم نافقوا ، وكان مثلهم كمثل رجل كان في ظلمة فأوقد نارا ، فلما أضاءت ما حوله من قذى وأذى فأبصره حتى عرف ما يتقي منه ،

فبينما هو كذلك إذ طَفِئت ناره فأقبل لا يدري ما يتقي من أذى ، فذلك المنافق ، كان في ظلمة الشرك فعرف الحلال والحرام ، والخير والشر ، فبينما هو كذلك إذ كفر فصار لا يعرف الحلال من الحرام ، ولا الخير من الشر ؛ وروي عن عبدالرحمن بن زيد بن أسلم مثله .

وأنكر ابن جرير أن يكون هؤلاء أسلموا في وقت من الأوقات لقوله تعالى فيهم **﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾** ، وتعقبه ابن كثير بأن هذا إخبار عنهم في حال نفاقهم وكفرهم ، وهو لا ينافي أن يكونوا آمنوا من قبل ثم سُلبوا الايمان ، وطُبع على قلوبهم ، واستدل بقوله تعالى : **﴿ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم لايفقهون﴾** .

ولابن جرير أن يتخلص بما ذكرته من قبل ، وهو أن المنافقين أصناف ، منهم من آمن ثم ارتد ، ومنهم من لم تخالط بشاشة الإيمان قلبه ولكنه ادعاه بلسانه .

وروى ابن جرير ، وابن المنذر ، وابن أبي حاتم رأيا آخر في الآية لابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - ، قال : هذا مثل ضربه الله للمنافقين ، كانوا يعتزون بالاسلام فيناكحهم المسلمون ويوارثونهم ، ويقاسمونهم الفيء ، فلما ماتوا سلبهم الله ذلك العز كما سُلب صاحب النار ضوءه ، وروي مثله عن قتادة ، وهو الذي مال إليه ابن جرير مستدلا بقوله تعالى : **﴿يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا**

وراءكم فالتمسوا نورا فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب﴾[1] ، فإن فيها ما يدل على أن المنافقين يطلبون المؤمنين يوم القيامة أن يختلطوا بهم ليستمدوا منهم المنافع كما كانوا يستمدون في دار الدنيا ، ولكن لا يجديهم النفاق يومئذ شيئا ، فيُفصلون عن المؤمنين إلى الذين كانوا معهم في سرائرهم .

وذهب سعيد بن جبير ، وعطاء ، ومحمد بن كعب ، ويمان ابن رئاب إلى أن الآية في أهل الكتاب الذين كانوا على علم بمبعث النبي الخاتم ، فلما بُعث وانكشفت لهم آياته ، وبهرتهم معجزاته كفروا به ، فكان ما عندهم من علم الكتاب كالنار المستوقدة للإضاءة ، وما كان منهم من كفر بمثابة انطفاء تلك النار ، لعدم استفادتهم من الضوء ، وهذا لا يتفق مع السياق كما سبق .

و « الذي » يُستعمل للمفرد غالبا لوجود صيغة جمع له وهي «الذين» ، وقد يُستعمل للجمع تشبيها بمن وما ، وعليه قول الشاعر :

وإن الذي حانت بفلج دماؤهم هم القوم كل القوم يا أم خالد

وحُمل عليه قوله تعالى : **﴿وخضتم كالذي خاضوا﴾**[2] ، وهذا أولى أن يُحمل عليه هنا من دعوى بعضهم أنه وصف لموصوف محذوف دال على الجمع تقديره كالفوج الذي استوقد ، أو كالجمع الذي استوقد لأن الأصل عدم الحذف ، وفي مثل هذا الحال يجوز في

---

١ - سورة الحديد : الآية «١٣»

٢ - سورة التوبة : الآية «٦٩»

الضمائر أن تُفرد مراعاة للفظ ، وأن تُجمع مراعاة للمعنى ، وكذا الصفات والأحوال ، ويجوز أن يُنظر إلى اللفظ أولا ثم إلى المعنى ثانيا كما في قوله تعالى : ﴿**ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا**﴾[1] ، وهذا من باب التفنن المحمود في البلاغة ، وعليه يُحمل اختلاف الضمائر هنا ، فقد روعي لفظ «الذي» في «استوقد» ومعناه في «ذهب الله بنورهم» .

واستوقد بمعنى أوقد لترادف استفعل وأفعل أحيانا ، ومنه استجاب وأجاب ، واستنار وأنار ، ويجوز أن يكون بمعنى طلب الوقود كاستعان بمعنى طلب الإعانة ، واستغاث بمعنى طلب الاغاثة ، نظرا إلى أنه بمباشرة الأسباب والأخذ في الوسائل طالب لما تفضي إليه هذه الوسائل والأسباب ، أو أن المراد طلب من غيره الايقاد والأول أظهر .

والإضاءة فرط الإنارة ، ويُستعمل فعل أضاء لازما ومتعديا ، لتجرده تارة عن الهمزة كقول العباس ـ رضي الله عنه ـ في النبي ﷺ :

وأنت لما ظهرت أشرقت الأر ض وضاءت بنورك الأفق

واقترانه بها تارة مع كونه بمعنى المجرد ، وأخرى للتعدية ، ويُحتمل أن يكون هنا لازما ومتعديا ، فإن حُمل على اللزوم (فما) هي الفاعل ، وجاز تأنيث الفعل لاعتبار التعدد في معنى «ما حوله» ، لأن

---

١ ـ سورة الجن : الآية «٢٣»

المراد به الأماكن المحيطة بالمستوقد ، وهي متعددة ، فإن الخلف غير الأمام ، واليمين غير الشمال ، وعضد الزمخشري هذا التأويل بقراءة ابن أبي عبله «ضاءت» بالتجريد ، وذكر الزمخشري وجها آخر وهو أن يستتر في الفعل ضمير النار ، ويُجعل الحول ظرفا و (ما) إما مزيدة أو موصولة ، بمعنى الأمكنة ، وإن حُمل على التعدي (فما) موصول مفعول به ، و (حوله) صلته ويُراد تصييرها الأماكن التي حول المستوقد مُنحسرا عنها الظلام .

والحول يراد به المكان القريب لما أضيف إليه ، ويرى الزمخشري أن تأليفه للدوران والإطافة ، ومنه تسمية العام حولا لأنه يدور ، ولم ير لزوم ذلك ابن عاشور ، والأظهر أن النظر إلى الدوران فيه حكم غالب وليس لازما .

والمراد بذهاب الله بنورهم إطفاء النار التي هي مصدر النور ، وإنما ذُكر النور دون الضياء إما لأن ذهابه يستلزم ذهاب الضياء بناء على ما تقدم من أن الإضاءة فرط الإنارة ، وهو يعني أن النور أعم من الضوء ، ولا بقاء للأخص مع ذهاب الأعم ، وإما لأن المراد تلاشي فائدة تلك المظاهر الاسلامية التي كان المنافقون يخدعون بها المؤمنين ، وقد شاع التعبير بالنور عن الاسلام في القرآن ، فصار اختيار لفظه أنسب .

وإنما عُبِّر بالذهاب بالنور دون إذهاب النور لما في ذلك من المبالغة ، فإن أصل استعماله أن يكون مع استصحاب الفاعل

للمفعول به ، نحو قوله تعالى : ﴿فلما ذهبوا به﴾[1] ، وهو آكد فيما يراد ذهابه من مجرد الاذهاب لوقوعه تحت رقابة الفاعل نفسه ، بخلاف ما لو قيل أذهبه ، إذ لا يلزم منه أن يكون ذهاب المفعول تحت إشراف الفاعل وحراسته ، ثم استعمل هذا اللفظ حال قصد المبالغة ، ولو لم تكن مصاحبة ، ولم تتصور الحراسة ، نحو قول القائل «ذهب بمالِهِ الديْن» .

وجملة «ذهب الله بنورهم» جواب للشرط الذي تقتضيه لما على الصحيح ، وهو الذي عليه الجمهور ، ولا داعي إلى تكلف الزمخشري تقدير جواب قبله نحو (فلما أضاءت ما حوله خمدت فبقوا خابطين في ظلام مُتحيرين متحسرين على فوت الضوء ، خائبين بعد الكدح في إحياء النار) ، وهو مما يجب تنزيه ساحة التنزيل عنه ، وبناء على قوله هذا يكون قوله «ذهب الله بنورهم» كلاما مستأنفا استئنافا بيانيا جوابا لما ينشأ عن هذا الوصف من السؤال عن حال هذا المستوقد بعد خمود النار ، وعلى هذا فهو داخل في التمثيل ، أو يكون بدلا من جملة التمثيل بأسرها على سبيل البيان ، فيكون مرجع الضمير فيه إلى المنافقين لعدم اتحاد البدل والمبدل منه ، ويقرب من هذا الوجه الأخير ما ارتآه الإمام ابن عاشور ، وهو أن يكون الضمير في التمثيل يعود تارة إلى المشبه وأخرى إلى المشبه به ، وعلى رأيه فهو عائد هنا إلى المشبه وهو المنافقون ، لأن الغرض الأصلي الاخبار عن انطفاء نور الايمان منهم ، وشبهه بتجريد الاستعارة المفردة ، وعد

---

١ - سورة يوسف : الآية «١٥»

من محسناته جمع التمثيل بين ذكر المشبه وذكر المشبه به ، فالمتكلم بالخيار في مراعاة ما شاء منهما ، لأن الوصف لهما ، فما ثبت للمشبه به يلاحظ كالثابت للمشبه ، ومن مراعاة الأمرين إفراد الضمير تارة وجمعه أخرى ، ولأجل ذلك اختير هنا لفظ النور عوضا عن النار المبتدأ به تنبيها على الانتقال من التمثيل إلى الحقيقة ، للدلالة على أن الله أذهب نور الايمان من قلوب المنافقين .

وعد ابن عاشور هذا من الإيجاز البديع لإفادته ذهاب نور الايمان من قلوب المنافقين كما تنطفىء النار بعد اتقادها ، وذكر أنه أسلوب لم تكن العرب تعهده ، فهو من أساليب الإعجاز ، وجعل قريبا منه قوله تعالى : ﴿**بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون . وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون . قال أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون**﴾[1] . حيث جمع ضمير الخطاب في «أرسلتم» حكاية لخطاب أقوام الرسل بمعرض جواب سؤال النبي ﷺ الموجه إلى قومه بقوله «أو لو جئتكم» وبهذا يكون ما في هذه الآية موافقا لما في التشبيه الآتي من قوله «يجعلون أصابعهم في آذانهم» فإنه يتعين رجوعه لبعض المشبه به دون المشبه .

والذي يقوله ابن عاشور لا يبعد مما قاله الزمخشري على الوجه الأخير ، وإنما الفارق بينهما أن جملة «ذهب الله بنورهم . . الخ»

---

١ - سورة الزخرف : الآيات «٢٢ - ٢٤»

خارجة عن التمثيل عند الزمخشري ، على هذا الوجه ، وداخلة فيه عند ابن عاشور ، ولكن التُفت فيها إلى المشبه كما يفرق بينهما أنها جواب «لما» عند ابن عاشور ، وجوابها عند الزمخشري مقدر كما ذكرت من قبل ، وما ذكره الزمخشري من الجواب المقدر ينكشف للفهم على ما ذهب إليه ابن عاشور ولو بدون تقدير .

وإذا رجعت تتأمل ما أوردته من آراء السلف في الآية الكريمة علمت احتمال أن يكون ذهاب هذا النور ممن ضُرب فيهم المثل ـ وهم المنافقون ـ في الدنيا والآخرة معا ، فأما ذهابه في الدنيا فبما يعتريهم من الشكوك فيما أدركوا حقه من عقيدة التوحيد ، وعلموا صدقه من رسالة النبي الخاتم ﷺ ، وما يتبع هذه الشكوك من رسوخ الكفر في نفوسهم واستحكام الضلال ، وأما في الآخرة فإن المنافق بمجرد موته أو إشرافه عليه تنكشف له حقيقة الأمر ولا يعود ينفعه ما كان يتشبث به في الدنيا عند الناس من تديُّن ظاهري ، وهو معنى ما سبقت روايته عن ابن عباس رضي الله عنهما .

وبما أن الامام محمد عبده يرى أن هذا المثل في اليهود ومن كان على شاكلتهم كما سبق ، ذهب في تطبيقه عليهم إلى أنهم استوقدوا نار الهداية الالهية بفطرتهم السليمة عندما صدقوا رسله ، فلما أشرقت لهم ، واستنارت لهم الطريق ، انحرفت بهم التقاليد والعادات وصرفتهم عنها المنافع التي يتوهمونها والفوائد العاجلة التي يقصدونها ، فحرموا الانتفاع بذلك النور واستبدلوا به ظلمات الليل البهيم .

ومهما قيل في معنى المثل فليس فيه ما يدل على أنهم أُجبروا على الزيغ عن الهدى إلى الضلال ، وعن النور إلى الظلمات ، وإنما كان ذلك باختيار أنفسهم ، وعندما يركن أحد إلى الضلال ، وينحرف عن طريق الاستقامة ، يتوالى عليه خذلان الله سبحانه فيسلبه نور الفطرة باستحبابه العمى على الهدى .

وفسر ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ النور بالإيمان ، رواه عنه ابن جرير ، وابن أبي حاتم ، وأخرج ابن جرير وعبد بن حميد نحوه عن مجاهد وقتادة ، ورواه ابن أبي حاتم عن عكرمة ، والحسن ، والسدي ، والربيع بن أنس ، وروى مثله عن الضحاك .

ومادة الترك تستعمل في الطرح والاهمال ، ومفارقة الشيء لغيره ، وكثيرا ما تذكر معها الحال التي باين التارك المتروك عليها ، وفي مثل هذا الاستعمال يضمن الترك معنى الجعل والتصيير فينصب مفعولين ، وغالبا ما يدل ذلك على الزهد في الشيء أو تحقيره ، ويراعى إذا اعتبر المنصوب الثاني مفعولا به كونه هو محل الفائدة المقصودة بالإخبار .

والظلمات جمع ظلمة ، وهي نقيض النور ، وكثيرا ما يفرد النور وتجمع الظلمة في كلام العرب ، ولم يأتيا في القرآن إلا كذلك ، وفسر ابن عباس الظلمات بالكفر ، وروي عنه تفسيرها بالضلال وهو غير بعيد مما قبله ، وروي عنه أيضا تفسيرها بالعذاب ، وهو مبني على ما سبق نقله عنه من أن انحسار هذا النور إنما يكون بعد

مفارقة الحياة ، وروي مثل ذلك عن الحسن البصري ، وعن السدي أنه فسر الظلمات بالنفاق .

ولا فارق بين هذه الأقوال ، فإن الضلال يصدق على الكفر والنفاق ، والنفاق في حقيقته كفر ، وإنما يزيد عليه بما يكون عليه المنافق من الخداع لله ورسوله وللمؤمنين ، فالخلاف ما بين هذه الآراء لا يعدو أن يكون لفظيا ، وإنما الخلاف المعنوي بينها وبين قول من يرى أنها العذاب ، وإن كان كل من الكفر والنفاق والضلال مفضيا إلى العذاب ، ذلك لأن من فسر الظلمات بها اعتبر أن ذهاب النور حاصل في الدنيا قبل الآخرة ، ومن فسرها بالعذاب ذهب إلى أن النور ما يتمتع به المنافق في الدنيا بسبب كلمة التوحيد ، وأن الظلمات ذهاب ذلك بعد مفارقته لها كما تقدم .

أحوال المنافقين كلها ظلمات :

ذهب ابن عاشور أن جمع الظلمات في هذه الآية يُشار به إلى أحوال المنافقين التي يصلح تشبيه كل منها بالظلمة ، وهي الكفر والكذب والاستهزاء بالمؤمنين ، وما يتبعها من آثار النفاق المتنوعة ، وذكر أن طي وجه الشبه في هذا التشبيه لأجل الاعتماد على فِطنة السامع ، فإنه يمكنه أن يستظهره من مجموع ما تقدم من شرح أحوالهم ؛ ابتداء من قوله : ﴿**ومن الناس من يقول آمنا . .**﴾ الخ ، وما يتضمنه المثلان من الاشارة إلى وجوه المشابهة بين أجزاء أحوالهم وأجزاء الحالة التي شُبّهوا بها ، فإن إظهارهم

الإيمان بقولهم «آمنا بالله» ، وقولهم «إنما نحن مصلحون» ، وقولهم عند لقاء المؤمنين «آمنا» ، أحوال وسظاهر حسنة تلوح على المنافقين حينما يحضرون مجلس النبي ﷺ ، وحينما يتظاهرون بالاسلام ، ويأتون بواجباته ؛ كالصلاة والصدقة والصيام ، ويصدر منهم طيب القول ، وقويم السلوك ، وتُشرق عليهم الأنوار النبوية ، فيكاد نور الايمان يخترق إلى قلوبهم ، ولكن سرعان ما تنقلب تلك الحالة إلى نقيضها عندما ينفضُّون عن تلك المجالس ، ويجتمعون ببطانتهم من كبرائهم أو من أتباعهم ، فتعاودهم الأحوال الذميمة ؛ من مزاولة الكفر ، وخداع المؤمنين ، والحقد عليهم والاستهزاء بهم ، ووصفهم بالسّفه ، فهذا التظاهر وما تبعه من الإنقلاب مُثِّلا بحال الذي استوقد نارا ثم ذهب عنه نورها .

وأتبع ذلك ابن عاشور أن من بدائع هذا التمثيل كونه ـ مع ما فيه من تركيب الهيئة المشبه بها ومقابلتها للهيئة المركبة من حالهم ـ قابلا لتحليله بتشبيهات مفردة لكل جزء من هيئة أحوالهم بجزء مفرد من الهيئة المشبه بها ، فيشبه استماعهم القرآن باستيقاد النار ، ويتضمن تشبيه القرآن في إرشاد الناس إلى الخير والحق بالنار في إضاءة المسالك للسالكين ، ويشبه رجوعهم إلى كفرهم بالظلمات ، ويُشبَّهون بقوم انقطع إبصارهم .

ولم يُذكر مفعول «لا يبصرون» لقصد عموم المبصرات ، لأن الفعل المتعدي قد يُنزل في مثل هذه الحالة منزلة اللازم لافادة تأكيد

العموم ، فكأنه قيل ليس من شأنهم الابصار رأسا ، وجملة «وتركهم في ظلمات . . الخ» جاءت تقريرا لمضمون ما تقدمها ؛ لأن من شأن مَن ذهب نوره أن يكون في ظلمة لا يبصر ، والجملة التقريرية وإن كان مدلولها تتضمنه الجملة المقررة قبلها ؛ فإن فيها من الفائدة إيقاظ الذهن الخامل لما قد يعزب عنه من هذا المدلول ، وذلك أن الذهن قد لا يتصور النتيجة المترتبة على ذهاب الله بنورهم إلا عندما يوقظ ، بأنها كانت تَخَبُّطهم في ظلماتهم بعدم إبصارهم .

ولا يخلو إما أن يكون ترك هنا متعديا إلى مفعول واحد أو إلى مفعولين ؛ إن ضُمِّن معنى صيَّر وجعل كما تقدم ، وعلى الأول فالجار والمجرور متعلقان بمحذوف حال من المفعول ، وجملة «لا يبصرون» حال مرادفة ، ويجوز أن يكون «في ظلمات» متعلقا بترك ، و «لا يبصرون» حال ، وعلى الثاني فالمفعول الثاني «في ظلمات» و «لا يبصرون» جملة حالية من المفعول أيضا ، ولا يجوز أن تكون جملة «لا يبصرون» هي المفعول الثاني ، و «في ظلمات» في موضع الحال ، لأن المفعول الثاني خبر في الأصل ، والأخبار لا تُساق للتأكيد ، ومن المعلوم أن من تُرك في الظلمات لا يبصر ، فإذا صرح بعدم إبصاره كان في هذا التصريح تأكيد لما سبقه .

*

﴿صم بكم عمي فهم لا يرجعون﴾(١٨)

اختُلف في هذه الآية هل هي من ضمن التمثيل ، أو هي خارجة عنه ويعود ما فيها من الوصف إلى المقصودين بالتمثيل وهم المنافقون ؟ وعلى الأول فوجه علاقتها بالمثل أن مستوقدي النار لافتقارهم إلى الضوء تشتد حسرتهم ، وتتضاعف مصيبتهم ، إذا ما أتى عليها عاصف من الريح فأطفأها بعد إشراق ضوئها ، وبُدُوِّ منفعتها ، كيف وقد فاتهم ما يأملون مما هم في أمسِّ الحاجة إليه من الانتفاع بها ؛ مع ضياع جهدهم الجهيد في إيقادها ، فإذا ولي ذلك إلمام حادث فظيع ذهب بسمعهم ونطقهم ، وإبصارهم ، كان ذلك أنكى لهم ، وأبلغ في حيرتهم ، إذ لا أمل لهم يبقى في الاهتداء بصوت يُسمع ، ولا بشبح يُرى ، ولا بسؤال يجاب ، فلا مناص لهم عن الاستسلام للأمر الواقع حيث لا داعي ولا مجيب .

وهذا شأن الذين ضُرب فيهم المثل ، فهم بعد أن طفئت نار هدايتهم لم تَعُدْ لهم وسيلة إلى الخير بعد ما قطعوا جميع الوسائل باستحبابهم العمى على الهدى ، فطبع الله على قلوبهم ، وطمس حواسهم ومشاعرهم .

وعلى الثاني فإن في الآية عوْدا إلى المشبه بعد التشبيه بتجلية

بعض صفاته لا عن طريق التمثيل ، ويؤيد هذا الرأي الأخير أنّ ذكر الاستيقاد يدل على إبصار المستوقد ، فإذا ما وُصف بعد بالعمى وسائر العاهات المذكورة ، كان في هذا الوصف منافاة لما تقدم من قبل .

حواس المنافقين فقدت منافعها :

وإنما وُصفوا بما وصفوا به من الصَمَم والبَكَم والعمى - مع اكتمال حواسهم - لأجل فقدانهم منافعها ، فأسماعهم لا تصغي إلى الحق ، وإن أصغت إليه لم تعقله لعدم تقبُّلها إياه ، وألسنتهم لا تتحدث به ولا تدعو إليه ، وأبصارهم لا تتوصل إليه ؛ لأنها معرضة عنه ، فهم لا يختلفون عمن فقد هذه الحواس رأسا .

واختُلف في هذه الطريقة ؛ هل هي من باب الاستعارة أو الحقيقة ؟ فذهب الزمخشري وأكثر علماء التفسير من المتقدمين والمتأخرين ؛ إلى أن ذلك من باب التشبيه البليغ ، وهو ضرب من الحقيقة ؛ لأن الاستعارة لا تكون إلا مع طي ذكر المشبه - وهو المستعار له - بحيث يكون تركيب الكلام صالحا لأن يُراد به المنقول عنه والمنقول إليه لولا القرينة المعينة للمراد ، والمشبه هنا في حكم المذكور لأجل بناء الكلام على تقديره ، وتعقّب ذلك السيد الجرجاني في حواشيه على الكشاف بما معناه : أنه لم يقصد هنا تشبيه ذوات بذوات ، وإنما قصد تشبيه صفات بصفات ، والصفات المشبهة مطوية ، فلا مانع من عد ذلك من باب الاستعارة التصريحية

التبعية ، ورُدّ عليه بأن تشبيه الصفات بالصفات يتعدّى إلى تشبيه الذوات بالذوات ، فلذلك كان هذا الاستعمال معدودا من التشبيه البليغ الذي تُحذف منه آلة التشبيه مع جواز ذكرها ، إذ لا مانع من أن يقال هم كالصم البكم العمي ، وإنما في التشبيه البليغ من الفائدة ما لا يوجد فيما لو ذكرت آلة التشبيه ، فإن المراد هنا الإيغال في وصفهم بفقدان منافع حواسهم ؛ حتى اعتبروا كأن ذواتهم ذوات صم بكم عمي .

وأجاز الألوسي أن يكون الضمير المنوي المسند إليه يرمز إلى ذوات هؤلاء مع استحضار ما سبق من أوصافهم ، ككونهم لا يشعرون ولا يعلمون ، فيكون ذلك دليلا على المراد بصممهم وبكمهم وعماهم ، ولا يخرج عن دائرة التشبيه البليغ .

والذي يتبادر لي أن نية المسند إليه لا تمنع من عد هذه الطريقة من باب الاستعارة ؛ فإن للمشتقات أحكاما تختلف عن أحكام الجوامد ، ألا ترى أن قول القائل :

«أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى» معدود في الاستعارة التمثيلية باتّفاق البلغاء ، مع ذكر الضمير المنصوب العائد إلى ذات المستعار له هذا الوصف ، ومثله قول القائل : «فلان يوقد النار» والقصد إثارة الفتنة والبغضاء ، فإن ذكر اسمه صريحا لا يمنع من عد هذا الأسلوب من باب الاستعارة ، وقد عدوا قول الشاعر :

ويصعد حتى يظن الجهول   بأن له حاجة في السماء

من أبلغ أنواع الاستعارة مع نية ضمير الموصوف .

ولا أرى فارقا بين الفعل وسائر المشتقات ، وتشبيه الصفات بالصفات لا يتعدى إلى تشبيه الذوات بالذوات ، ففي هذه الآية مثلا لم يُرد التشبيه بذوات معينة متصفة بالصمم والبكم والعمى ، وإنما الملاحظ في التشبيه نفس هذه الأحوال ولو لم توجد في الخارج .

وما تقدم من صفات هؤلاء المنافقين لا يصرف هذه الصورة عن حكم الاستعارة ، وإفهامها للمراد لا يعدو أن يكون من باب القرينة المشخصة للمراد من اللفظ ، وهو مما يفتقر إليه كل مجاز ، على أنهم اتفقوا بأن ذكر المشبه في غير جملة الاستعارة لا يؤثر شيئا على حكمها ، نحو قول الشاعر :

قامت تظللني من الشمس   نفس أعز عليّ من نفسي
قامت تظللني ومن عجب   شمس تظللني من الشمس

فقد اتفقوا على أن لفظة شمس في البيت الثاني استعارة ، مع أن المراد بها منصوص عليه في البيت الذي قبله ، وإذا كان هذا مع التقارب بين الحقيقة والاستعارة ، فكيف إذا كانت بينهما آيات متعددة ، وأقرب مما في البيتين قول الآخر :

لا تعجبوا من بلى غلالته   قد زرّ أزراره على القمر

والصمم هو عدم السمع ممن من شأنه أن يسمع ، ولفظه دال على السداد ، فإنهم يسمون السداد صمّاما لحيلولته دون دخول

ما كان خارجه إلى داخله ، ومن هذا الباب قولهم «صخرة صماء» ، فإن تلاحم ذراتها مانع من وصول الهواء أو غيره إلى داخلها ، وبما أن العروق السمعية إذا أصيبت انسدت ، فلا يصلها الأثير المتموج الناقل للأصوات ، سميت هذه الاصابة بالصمم .

والبكم هو عدم النطق ممن مِن شأنه أن ينطق ، وقيل عدم النطق والفهم ، وفُرّق بينه وبين الخَرس ؛ بأن البكم ما كان بالطبع ، والخرس ما كان بحدوث آفة ، وقيل الخرس عدم النطق ، والبكم عدم النطق والسمع .

والعمى هو عدم البصر ممن مِن شأنه الإبصار ، ولذلك لا توصف به الأشجار والأحجار ، فلا يقال شجرة عمياء ، ولا صخرة عمياء ، وهكذا فيما ماثلهما .

ومَن إيف بما تقدم تعذر عليه الاهتداء ، واستحالت عليه النجاة ، فإن الحواس والنطق وسائل لتسيير الانسان نفسه وتبصيرها بخيرها وشرها ، فإذا ما فقدها وهو في صحراء قاحلة بحيث لا يجد من يأخذ بيده ، فإما أن يهلكه السَّغب والظمأ ، وإما أن تفترسه السباع الكاسرة ، وليس له عن ذلك مناص .

وفصل الآية بقوله «لا يرجعون» دون غيره نحو «لا يهتدون» ؛ لأن من اهتدى بعد ضلالِه ، ورَشَد بعد غيه ، هو آئب إلى الفطرة التي نشز عنها .

وقد حمل بعض المفسرين هذا الوصف الشنيع في الآية على طائفة من المنافقين علم الله عدم ارعوائها ، وهم الذين قال الله فيهم : ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾[1] ، وحملها آخرون على جميعهم حال إخلادهم إلى النفاق وعدم تأثرهم بالوعظ .

*

١ - سورة التوبة : الآية «٨٠»

﴿أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين[19] يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير﴾[20]

هذا انتقال من تمثيل إلى آخر لتعرية أحوالهم وبيان أوصافهم ، والانتقال من مثل إلى آخر مألوف في القرآن الكريم ، وفي كلام بلغاء العرب منظومه ومنثوره ، وهو لا يأتي إلا مع قصد التأكيد على الشيء لأجل مزيد العناية به ، سواء كان لقصد تحبيبه إلى النفوس وتأليفها عليه ، أو لقصد تكريهه إليها وتنفيرها منه ، ومن أمثلة ما ورد منه في القرآن قوله تعالى : ﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب ، أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور﴾[1] ، ومن أمثلة ما ورد من ذلك في كلام العرب قول امرىء القيس :

---

١ - سورة النور : الأيتان «٣٩ ، ٤٠»

أصاح ترى برقا أريك وميضه   كلمع اليدين في حبيٍ مكلل
يضيء سناه أو مصابيح راهب   أمال السليط بالذبال المفتـل

فقوله «أو مصابيح راهب . . الخ» معطوف على التشبيه في قوله «كلمع اليدين» ؛ وقول لبيد في وصف ناقته :

فلها هباب في الـزمام كـأنه   صهباء خف مع الجنوب جهامها
أو ملمع وسقت لأحقب لاحه   طرد الفحول وضربها وكدامها
أفتلك أم وحشيـة مسبـوعـة   خذلت وهادية الصواري قوامها

ونحوه قول ذي الرُّمَّة :

وثب المسحج من عانات معقلة   كأنه مستبان الشك أو جنب

ثم قال :

أذاك أم نمش بالوشي أكرعه   مسفع الخد غاد ناشع شبب

ثم قال :

أذاك أم خاضب بالسي مرتعه   أبو ثلاثين أمسى وهو منقلب

ويجوز أن يكون العطف في مثل ذلك بأو وبغيرها كما علمت ، وأصل أو لتساوي الأمرين في الشك ، ثم استعملت في مطلق التسوية ، وهي هنا دالة على جواز التمثيل بما سبقها وما وليها .

ولا إشكال في ورود مثلين ، أو تعاقب عدة أمثال لحالة واحدة

كما عرفت من الشواهد ، وهذا ينبئك أن المقصود بضرب هذا المثل هو نفس الفريق الذي ضرب له المثل السابق ، وهو فريق المنافقين ، وهذا هو المـأثور عن السلف كما سيأتي إن شاء الله ، وعليه أكثر المفسرين ، وقد تقدم أن الامام محمد عبده يرى أن تنوع المثلين لاختلاف المراد بكل منهما ، وقد سبقه إلى مثل رأيه هذا الإمام ابن كثير في تفسيره ، ورأيهما وإن اختلف في بعض الوجوه فهو متقارب ، وذلك أن ابن كثير يتفق مع الامام محمد عبده على أن أصحاب المثل الأول أسوأ حالا من أصحاب المثل الثاني ، فعنده أن الفريق الأول أعمق في النفاق وأنأى عن الحق ، أما الفريق الثاني فهم منافقون يترددون بين الحق والباطل ، والهدى والضلال ، فتارة يلمع لهم نور الايمان فيبصرون ، وتارة يخبو فيبقون في ضلالهم يعمهون ، وحمل على مثل ذلك مَثَلَيْ سورة النور في الذين كفروا ، فخص أولهما بأولي الجهل المركب ، وثانيهما بأصحاب الجهل البسيط .

وقد سبق ملخص تفسير الأستاذ الامام لأحوال أصحاب المثلين ، وحصره كلتا الطائفتين في اليهود ، غير أننا نجده في تفسيره للمثل الثاني يجعل أصحابه فتنة للبشر ، ومرضا في الأمم ، وحجة على الدين في جميع العصور ، لأنهم يصارعون بهواهم عقولهم ، ويقاومون بشهواتهم مشاعرهم ومداركهم ، ويستطرد في تبيان أحوالهم بأسلوبه البليغ حتى ينتهي به المطاف إلى أنهم نبذوا كتاب الله إذ لم يدرسوه على حقيقته ، بل درسوه بجدليات النحو والكلام ،

فطمسوا أنواره الهادية إلى الحق ، وقرأوه بالتجويد والأنغام مع إهمالهم حِكَمَه وأحكامه ، ولم يقصدوا من دراسته إلا جمع حطام الدنيا ، والاستكثار من منافعها ، ولم يُعنوا بما فيه من تفاصيل الحلال والحرام ، وعدلوا عن إصلاح القلوب به ، ومعالجة النفوس بهداه إلى معالجة الأبدان من الأسقام بكتابته ، إلى آخر ما وصفهم به .

وأنتم ترون أن ما ذكره هنا ينافي ما حدده أولا من أن الفريقين من اليهود ، فإن هذه الصفات التي ذكرها إنما تنطبق على ضُلّال هذه الأمة ؛ الذين اكتفوا من القرآن الكريم بتلاوته بالأنغام الشجية والألحان المطربة في الحفلات والمؤتمرات ، ولم يعنوا بإصلاح نفوسهم به ، وتنشئة أولادهم عليه ، كأنما القرآن أنزل للاطراب والتسلية ، لا للاصلاح والعمل والهداية ، اللهم إلا أن يكون الأستاذ أراد مما أورده هنا ، أن المثل وإن كان مضروبا في اليهود الذين استبدلوا الضلالة بالهدى ، واستحبوا العمى على البصيرة بإهمالهم ما أنزل عليهم ، وإطفائهم أنوار الفطرة في نفوسهم بعواصف الأهواء ، فإنه ينطبق على من سلك مسلكهم من هذه الأمة ، كأولٰئك الذين وصفهم بما وصفهم به .

وقد علمتم مما سبق أن الذي يقتضيه السياق ، ويدل عليه اللفظ ، هو أن هذه الأوصاف شاملة لمنافقي هذه الأمة ، بغض النظر عن كونهم من العنصر اليهودي ، أو من العرب ، كما علمتم أن هذه العناية بشرح أوصافهم ، وتجلية حالاتهم النفسية ، وإماطة الستار عن طواياهم دليل على أنهم لم يكونوا محصورين في زمن

الرسالة ، وأنهم لم يكونوا مصدر خطر على هذه الأمة ودينها في ذلك العصر فحسب ، بل هم مصدر بلاء وعنت وشقاق في كل عصر ، فإنهم بالتواء مسالكهم واختلاف مداخلهم ومخارجهم ، وتعدد وجوههم ، يعسر الحذر منهم ، ويقل الانتباه لمكرهم .

والصيب ؛ المطر ، مأخوذ من صاب يصوب إذا نزل ، ومنه قول علقمة :

فلا تعدلي بيني وبين مُعَمَّر   سقتك روايا المزن حيث تصوب

وأصله صيْوِب ـ بإسكان الياء وكسر الواو ـ ولكن أبدلت الواو ياء وأدغمت ، ونحوه ميت وسيد وهين ، وتفسيره بالمطر هو رأي الأكثرين ، وعُزي إلى ابن مسعود وابن عباس ، وآخرين من الصحابة ، وأبي العالية ومجاهد ، وسعيد بن جبير ، وعطاء ، والحسن البصري ، وقتادة ، وعطية العوفي ، وعطاء الخراساني ، والربيع بن أنس ، وروي عن الضحاك أنه السحاب ، واستدل له بقول الشاعر :

وأسحم دان صادق الرعد صيب

وهو في هذا المثل مشبه به القرآن ، روى ذلك ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ ، واستُدل له بقوله ﷺ : «مثل ما بعثني الله به من الهدى كمثل الغيث أصاب أرضا فكانت منها نقية . . الخ» .

والسماء ما كان أعلى الأرض ، وسنتكلم إن شاء الله عنها فيما يأتي ، والصيّب لا ينزل إلا من جهة السماء ، فالاخبار عنه أنه من السماء ؛ إما لمزيد الكشف والبيان لأجل التهويل والتعظيم ، نحو قول امرىء القيس :

كجلمود صخر حطه السيل من عل

مع العلم أن الحط لا يكون إلا من أعلى ، ومنه قوله تعالى : ﴿فأمطر علينا حجارة من السماء﴾[1] ، وإما للدلالة على غزارة الصيّب لانحداره من جميع جهات السماء ، بناء على اعتبار كل أفق سماء ، وأن التعريف للجنس ، وهو قاض بعموم جميع مدلولاته ، وهذا هو توجيه الزمخشري ، وفيه نظر لأن دلالة التعريف الجنسي على العموم إنما هي في جزئيات الكلي لا في أجـزاء الكل ، وإما للاشعار بأنه أمر لا يملكون دفعه ، وليس ملاكُهُ في أيديهم ، وقد اشتهر عند العرب التعبير عما ألم بالناس ولم يكونوا يملكون دفعه بأنه نازل من السماء ، وهو توجيه الإمام محمد عبده ، وبناه على أن المقصود بالصيّب في المثل الإرشادات الإلهية التي تسنح للأفكار عندما ينقدح ضوء الفطرة ، وهو أمر وهبي واقع ما له من دافع ، ولا يخلو هذا الوجه من النظر أيضا ، فإن المتبادر هنا من كون الصيّب من السماء أمر حسي مشاهد ؛ وليس حقيقة معنوية معقولة ، والأصل أن لا يعدل عن المتبادر إلى غيره ، وبهذا يتضح أن التوجيه الأول هو الذي ينبغي أن لا يعدل عنه .

---

١ - سورة الأنفال : الآية «٣٢»

والظلمات جمع ظُلمة ، وقد تقدم معناها ، فإن أريد بالصيّب المطر ـ كما هو رأي الجمهور ـ فالمراد بالظلمات ظلمة تتابع قطره ، وظلمة تطبيق غمامه مع ظلمة الليل الساجي ، وتكون «في» هنا بمعنى مع ، وإن كان المراد به السحاب ـ كما هو رأي الضحاك ـ فالمراد بالظلمات ظلمة سحمته ، وظلمة الليل ، وظلمة غزارة قطره .

والرعد هو الصوت الذي يصدر من السحاب ، والبرق هو اللمعان المضيء في الأفق ، وغالبا ما يكون في السحاب ، وقد هام أكثر المفسرين في تفسيرهما ، وكانت أقوالهم تدور بين ما تلقوه من الأكاذيب الإسرائيلية والأوهام الإغريقية ؛ فمنهم من قال : إن الرعد ملك يزجر السحاب بصوته ، ومنهم من قال : هو ملك يُسَبِّح ، والصوت المسموع هو من تسبيحه ، وذهب آخرون إلى أنه اسم لصوت الملَك ، وذهبوا إلى أن البرق مخراق من حديد يسوق به الملَك السحاب ، ومنهم من قال : إنه سوط من نور ، إلى ما وراء ذلك من الأقوال العارية عن الدليل ، وقد عزاها جماعة من المفسرين إلى جماعة من الصحابة والتابعين ، وذكر بعضهم ـ كابن جرير ـ أسانيد إلى من رُويت عنهم من الصحابة والتابعين ، وهي أسانيد كلها معلولة ، لم يثبت شيء منها ، ولم يُعْزَ شيء من ذلك إلى الرسول ﷺ ، اللهم إلا ما أخرجه الترمذي عن ابن عباس قال : سألَت اليهودُ النبي ﷺ عن الرعد ما هو ؟ قال : «مَلَك من الملائكة بيده مخاريق من نار ؛ يسوق بها السحاب حيث شاء الله . قالوا : فما هذا

الصوت الذي نسمع ؟ قال : «زجْرُهُ بالسحاب إذا زجره ، حتى ينتهي إلى حيث أمره» . قالت : صدقت . وهو حديث ضعيف اتفق على ضعفه أئمة الحديث ، وإن تعجب فاعجب لأولئك الذين ينُصُّون على ضعف هذا الحديث ، ثم يُعوِّلون عليه في تفسير الرعد والبرق في القرآن ، ويبطلون به سائر الأقوال .

الأدلة على منشأ الرعد والبرق :

والأدلة العلمية تدل على أن منشأ الرعد والبرق ؛ ما يكون من التَّماسِّ بين السالب والموجب من الكهرباء التي هي في السحاب بجانب كهرباء الأثير ، فإن الطاقة الكهربائية منبثة في كل هذه المخلوقات ، فإذا حصل هذا التَّماسُّ انقدح هذا النور اللامع ونتج عنه هذا الصوت الهادر ، وإذا ما ازداد هذا التماس نزلت هذه الصواعق المهلكة والعياذ بالله ، وعندما أدرك الناس هذه الحقيقة وانجلت عنها سُتُر الأوهام ، أخذوا يتوقون وقع الصواعق بما يرفعونه على مبانيهم الشاهقة من عمد ، يسمونها عمد الصاعقة ، على أنه لو كان ما يروونه صحيحا ، وثبتت نسبته إلى الرسول ﷺ لما كان في ذلك منافاة للحقيقة العلمية الثابتة ، إذ غاية ما كانت تدل عليه هذه الروايات أن وراء هذه الظواهر الطبيعية ملائكة يسيِّرونها ، ومع عدم صحة تلك الروايات ، لا داعي إلى تكلف هذا التأويل ، هذا مع إيماننا الجازم بأن كل شيء مسخر بأمر الله .

ولم يجمع الرعد والبرق كما جمعت الظلمات ؛ إما لأن المراد

بالرعد والبرق مصدر رَعَد وبَرَق ، والأصل في المصادر أن لا تجمع ، وإما لأجل النظر إلى هذا الأصل ، وإن كان المراد به هو عينهما ، وتنكير صيب ورعد وبرق لأجل النوعية ، فكأنه قيل صيب غدق ، ورعد قاصف ، وبرق وامض .

والتمثيل بأصحاب الصيّب ـ وإن لم يذكروا ـ لاقتضاء المقام ذلك ، فالضمائر لا بد لها من مرجع ، وفي قوله : «يجعلون أصابعهم في آذانهم» ثلاثة ضمائر جمعية ، فلذلك قدروا أو كذوي صيب ، أو أصحاب صيب .

وذهب الأكثرون من المفسرين والبلغاء إلى أن الأصابع هنا مجاز عن الأنامل لعلاقة الجزئية والكلية ، والداعي إلى التجوز المبالغة في وصف حالهم وما أصابهم من الهلع ، حتى يكاد أحدهم أن يغرز جميع أصبعه في أذنه ، ولا داعي إلى ما ذهبوا إليه ، فإن جعل الأصبع في الأذن يصدق حقيقة على إدخال بعضها أو كلها ، كما لو قال قائل : لمست بدن فلان ، فلا يلزم منه أن يحيط اللمس بجميع بدنه ، ومثله يقال في أي عضو ، فإن الاخبار عنه بشيء لا يقتضي الاحاطة حتى لا يخرج جزء منه عن مدلول ذلك الخبر ، ألا ترون أن الأمة أجمعت على حمل قوله تعالى : ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾[1] على القطع من الرسغ ، مع أن لفظ اليد يصدق على الكف والساعد والعضد إلى المنكب .

---

١ ـ سورة المائدة : الآية ٣٨.

وجملة «يجعلون أصابعهم . . الخ» قيل : إنها حاليّة لايضاح المقصود من الهيئة المشبه بها ؛ لأنها كانت مجملة ، ولا أدري ما هو العامل فيها عند هذا القائل ، على أن المعهود في الأحوال أن تأتي للكشف عن المفردات لا الجُمل ، وقد قالوا إن للجمل حكم النكرات ولا تأتي حال من نكرة إلا إذا تقدمتها نحو «لمية موحشا طلل» .

وقيل إنها استئناف بياني لأنه لما ذكر الصيب ورعده وبرقه تبادر سؤال سائل ، كيف كانوا يفعلون مع ذلك ؟ فأجيب بها .

وقد سبق الكلام عن الصواعق وهي مأخوذة من الصعق ؛ وهو الصوت الشديد ، ويقال : صعقته الصاعقة إذا أهلكته ، كما يقال صعق إذا مات ، وقوله «من الصواعق» تعليل لقوله «يجعلون أصابعهم في آذانهم» ، فهو سادٌّ مَسد المفعول لأجله ، وقوله : «حذر الموت» تعليل للمعلول مع علته فلا يرد عليه أنه لا يترادف تعليلان لمعلول واحد ، أفاد ذلك ابن هشام وقطب الأئمة ، وذلك أن التعليل الأول بمثابة القيد والمقيد غير المطلق .

والتمثيل يدل على حماقة أصحاب هذه الصورة الممثل بها واستيلاء الحيرة عليهم ، فهم عندما انهمر الصيب ، وطبق سحابه الأرجاء ، وتوالى قصف رعده ، ولمعان برقه ، كانوا يلجأون إلى سداد آذانهم خشية أن يلج إلى مسامعهم هذا الصوت المزعج فيهلكهم ، ظانين أن عدم وصوله إلى مسامعهم مظنة لسلامتهم

مما يحذرون ، مع أن الموت إنما يكون بمفارقة الأرواح الأجساد ، فلا يقي منه اتقاء شيء من الأصوات بسد الآذان دونه ، ولكن ذلك شأن الحماقة والجبن إذا استحكما في النفس ، ولذلك أردف الله سبحانه بقوله «والله محيط بالكافرين» للتنبيه على أن ما يفعلونه لم يكن ليقيهم شيئا من أمر الله الذي خلق الموت والحياة .

واختُلف في هذا التذييل ؛ هل هو داخل في التمثيل أو هو خارج عنه جاء معترضا لبيان أن ما استحقه المنافقون إنما كان بسبب كفرهم الذي يوارونه بخداعهم ، وفي هذا تقرير لحال الذين ضُرب فيهم المثل لئلا يشتغل السامع بالمثل عن الممثل له ، كما أنه يتضمن وعيدا لأصحاب هذه الحالة ، وتحذيرا لهم بأن الله تعالى لا تخفى عنه طواياهم .

وإحاطة الله يمكن أن تكون إحاطة علمية كما في قوله : ﴿أحاط بكل شيء علما﴾[1] ، أو إحاطة قدرة كما في قوله : ﴿والله من ورائهم محيط﴾[2] ، أو بمعنى الاهلاك كما في قوله : ﴿إلا أن يحاط بكم﴾[3] ، فإن المقام قابل لكل معنى من هذه المعاني ، والتعبير بالاحاطة من باب الاستعارة ، إما على طريقة التمثيلية وإما على طريقة التبعية .

وقوله «يكاد البرق» يصح أن يكون استئنافا بيانيا لجواز التساؤ ل عن حالهم مع البرق بعد الاخبار عن حالهم مع الرعد ،

---

١ - سورة الطلاق : الآية «١٢»
٢ - سورة البروج : الآية «٢٠»
٣ - سورة يوسف : الآية «٦٦»

ويجوز أن يكون حالا من الضمير في «يجعلون» .

والخطف ؛ الأخذ بسرعة ، والتعبير بكلما في جانب الاضاءة ، وبإذا في جانب الإظلام ، يفيد أنهم حريصون على المشي ، فلا يترددون ـ إذا ما أبصروا الطريق من لمعان البرق ـ في الإسراع فيه ، وقد تقدم أن «أضاء» يصح أن يكون لازما وأن يكون متعديا ، وكذلك «أظلم» غير أن اللزوم في هذا الأخير أكثر ، وإنما يترجح التعدي هنا لمقارنته «أضاء» مع قرائن الحال الدالة على أنهم كانوا ينتفعون بإضاءة الطريق فيحرصون عليها ، وعليه فيقدر المفعول ـ وهو الطريق أو الممشى ـ في الموضعين ، والمراد بقيامهم إمساكهم عن المشي .

واختُلف في أفراد هذه الصورة التمثيلية ، هل كل فرد منها واقع إزاء نظير له في الصورة الممثلة ؛ بحيث يصح أن يستقل بالتشبيه ، أو هي مندمجة بالتركيب ، ولا داعي إلى الالتفات إلى ما بين كل فرد وآخر من التناسب ؟

أقوال في مفردات هذا التمثيل :

وعلى القول الأول فلا محيص عن البحث عما يقابل كل فرد من الهيئة المشبه بها من أفراد الهيئة المشبهة ، وهو الذي عليه جمهور أهل التفسير من السلف والخلف ، وقد سبق أن جماعة من الصحابة فمَن بعدهم قالوا : إن المراد بالصيب القرآن ؛ بجامع أن كلا منهما سبب

للمنفعة والحياة ، وإليكم بعض ما قيل في المراد بهذه المفردات من التمثيل :

١ ـ الصيب هو القرآن ، وما فيه من الاشكال عليهم والعمى هو الظلمات ، وما فيه من الوعيد والزجر هو الرعد ، وما فيه من النور والحجج التي تبهر عقولهم هي البرق ، وتخوفهم وروعهم وحذرهم هي جعل أصابعهم في آذانهم ، وفضح نفاقهم واشتهار كفرهم وما يكرهونه من تكاليف الشرع كالجهاد والزكاة هي الصواعق ، وعزا ذلك ابن عطية إلى الجمهور ، وحمل عليه ما روي عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أن المنافقين في مجلس رسول الله ﷺ كانوا يجعلون أصابعهم في آذانهم لئلا يسمعوا القرآن ، فضرب الله المثل لهم .

٢ ـ أن الصيب مثل الاسلام ، والظلمات مثل لما في قلوبهم من النفاق والبرق والرعد مثلان لما يخوّفون به .

٣ ـ أخرج ابن جرير وابن إسحاق وابن أبي حاتم عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال : الصيب هو المطر ، وهو مثل للمنافق في ضوئه يتكلم بما معه من القرآن مراءاة للناس ، فإذا خلا وحده عمل بغيره ، فهو في ظلمة ما أقام على ذلك ، وأما الظلمات فالضلالات ، وأما البرق فالايمان .

٤ ـ البرق مثل للاسلام ، والظلمات مثل للفتنة والبلاء .

٥ ـ أن الصيب هو القرآن وهدى الاسلام ، والظلمات ما يعتريهم من الوحشة عند سماعه ؛ كما تعتري السائر في الليل وحشة الغيم ، والرعد قوارع القرآن وزواجره ، والبرق ظهور أنوار هديه من خلال الزواجر .

٦ ـ أن الصيب هو القرآن ، وأن الظلمات هي الكفر ؛ بجامع أن كلا منهما مهلك ، وسبب للحيرة ، والرعد هو الوعيد ، والبراهين الساطعة هي البرق ، وإعراضهم عن القرآن هو سداد آذانهم عن الصواعق ، وتركهم دينهم هو الموت عندهم .

وثَم أقوال أخرى كثير منها قريب مما ذكرنا ، وبعضها بعيد عن مدلول الآية ، ليس على صحته من دليل .

والقول الثاني: هو الذي ذهب إليه الزمخشري وعزاه إلى علماء البيان ، وتابعه عليه السيد الجرجاني وأبو السعود وأبو حيان ، وحاصله أنه لا داعي إلى تكلف البحث عن وجه الشبه بين مفرد وآخر ، لأن القصد من التمثيل تشبيه هيئة مركبة من عدة أفراد ، تضامت حتى صارت شيئا واحدا بهيئة أخرى مثلها ، والصورة المشبه بها إذا ما اندمجت أفرادها كانت ذات أثر نفسي بالغ ، بخلاف ما إذا عزل بعضها عن بعض ، فتشبيه المنافقين بالساري في ظلمات الليل ، إذا انهمرت عليه السماء بودقها ، وأحاط به رعدها وبرقها ، وهو في صحراء لا يجد مأوى ولا واقيا ، أدل على حيرتهم مما لو فكك التشبيه فشبه كل فرد بآخر ، وكذلك تشبيههم في المثل الأول بمن

طفئت ناره ـ بعد إيقادها وإضاءتها ما حوله ـ فتخبط في ظلمته ، وهام في حيرته أبلغ في تصوير حالتهم النفسية وما يعتريهم من الاضطراب مما لو رُوعي في التمثيل التشابه بين كل فرد في الهيئة المشبهة ونظير له في الهيئة المشبه بها ، وهذا يعني تناسي الأفراد رأسا في التشبيه المركب ، ووصف الزمخشري هذا الرأي بأنه القول الفحل ، والمذهب الجزل ، وبناء عليه لا داعي إلى تقدير مضاف قبل لفظة صيب ، لولا ما يقتضيه من ضرورة وجود معاد للضمائر في قوله «يجعلون أصابعهم في آذانهم» ، وما في الآية الثانية من الضمائر .

والمراد بمشيهم فيه مشيهم حيث يشرق نوره ، واختُلف في قوله «ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم» ، قيل : هو داخل في التمثيل ، وعليه فمعاد ضمائره إلى أصحاب الصيب ، وقيل : هو عائد إلى المنافقين الذين ضُرب لهم المثل ؛ وعلى الأول فالمراد ؛ ولو شاء الله لذهب بسمعهم بقصيف الرعد ، وأبصارهم بوميض البرق ، وهو يدل على هول ما لقوا ، فقد كان الرعد من قوة الصوت بحيث يذهب بالأسماع ؛ لولا أن الله لم يشأ ذلك ، وهكذا كان لمعان البرق من الشدة بحيث يذهب بالأبصار ؛ لولا مشيئة الله غير ذلك ، وذهب بعضهم إلى أن ذهاب السمع والأبصار كناية عن الموت ، لأن من مات فقد سمعه وبصره ؛ وعلى الثاني فالمقصود أن الله عز وجل لو شاء لأتى على جميع وسائل الهداية عند المنافقين حتى لا يجدي فيهم وعظ واعظ ، ولا يفيدهم إرشاد مرشد ، غير أنه

تعالى أبقى عليهم هذه الأسباب لتكون حجة على من أصر على كفره ، وطريقا إلى رشد من عدل عن غيه .

وبناء على الرأي الأول يُعد هذا الوصف ساريا من الصورة المشبه بها إلى الصورة المشبهة ، ويقصد بذلك ما أشرنا إليه من أن الله تعالى أمهل لأولئك المنافقين ليتوب من تاب منهم ، وليزداد المصرون ضلالا وإثما ، وهو يتضمن وعيدا لهم إن لم يبادروا بالاقلاع عن غيهم ، والتخلص من النفاق الذي مردوا عليه ، ويتأكد ذلك بقوله من بعد «إن الله على كل شيء قدير» ، فمن خلق السموات والأرض ، وبيده ملكوت كل شيء ، لا يعجزه إتلاف حواس من شاء من خلقه بما شاء من الأسباب ، بل لا يعجزه القضاء على حياة من شاء متى شاء .

وهذا التذييل يتلاءم كل الملاءمة مع ما تقدم من تهديد أهل النفاق ، وكل ما سبق في وصف المنافقين من بداية قوله تعالى ﴿**ومن الناس من يقول آمنا**﴾ إلى خاتمة هذه الآية ، ينطبق على المنافقين في كل عصر ، وكذا ما تجدونه هنا وفيما سبق من الوعيد يشمل منافقي جميع العصور ، فلا يغرّن أحد نفسه بأن هذا الوعيد خاص بطائفة مخصوصة في عصر معين ، فالنفاق هو النفاق في أي عصر كان ، ولا أثر لاختلاف الأزمان في اختلاف وعيده ، نسأل الله تعالى العافية وحسن الخاتمة .

*

﴿ يا أيها الناس اعبدو ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون[٢١] الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون﴾[٢٢]

الآيات السابقة قسمت الناس إلى طوائف ثلاث ، مؤمنة ظاهرا وباطنا ، وكافرة ظاهرا وباطنا ، ومذبذبة بين الطائفتين ، مؤمنة في الظاهر وكافرة في الباطن ، وبيّنت صفات كل طائفة ،

وما يؤول إليه أمرها ، وجاء عقبها هذا النداء العام الموجّه الى عموم الناس على انقسام طوائفهم ، يدعوهم إلى عبادة الله ، ويذكرهم بمختلف آلائه وفي هذا النداء إيناس للنافر المستوحش مما سبق من قوارع الإنكار ، وتذكير للغافل بما تستوجبه نعم الله عليه من أداء شكرها بإخلاص العبادة لمن أسبغها عليه ، وهو في حقيقته نداء موجه الى الفطرة الانسانية لايقاظها من نومها ، وتنبيهها من غفلتها .

نداء الفطرة أنجح طرق التربية النفسية :

ونداء الفطرة يعد أنجح طريقة في التربية النفسية ، ففيها تقدم من قواصف الانكار وصوادع الوعيد ؛ كفكفة للنفس الطائشة عن

غلوائها في الشر ، وفي النداء الذي يتبع ذلك تذكير لها بأنها لم تزل ـ مع سوابق إعراضها وبعد شططها في الصدود ـ يراد لها الخير ، ولا يُطلب منها إلا ما فيه مصلحتها ، وبهذا الذي ذكرته ينكشف ما بين الآيات السابقة وبين هذه الآية وما بعدها من رباط .

ولطف الخطاب هنا بعد شدته هناك ـ للحكمة التي ذكرتها ـ لا ينافي اندراج الطائفة الأولى في عموم هذا الخطاب ، فإن سلاسة القول كما تتألف النافر ، وتقرب البعيد ، تزيد الأليف ألفة ، والقريب قربا ، وتمنحهما باعثا نفسيا على إتيان ما يراد منهما من الخير ، وتزيد همتهما نشاطا ، وفكرتهما اتقادا ، ورؤيتهما وضوحا ، على أن تلك الطائفة المؤمنة نفسها لا تخلو عادة من تأثر بالوعيد الموجه إلى غيرها ، لأن من شأن المؤمن أن يكون شديد الحذر ، مشفقا على نفسه من انزلاق قدمه فيكون في عداد أهل الضلال .

وإذا كانت الآيات السابقة تثير الوجل وتبعث القلق في نفس المؤمن بهذا السبب ، فإن هذا الخطاب يُفيض عليه الأنس والطمأنينة ، فتتعادل في نفسه كفتا الخوف والرجاء .

وهذا الذي قلته هو الذي يقتضيه اللفظ ، فإن تعريف الناس تعريف جنسي ـ إذ لا عهد ـ فيشمل جميع الناس على اختلاف طوائفهم .

ومن المفسرين من يخص هذا الخطاب بطائفتي الكفر

والنفاق ، وهو الذي رجّحه ابن جرير وعزاه إلى ابن عباس رضي الله عنهما ، ومنهم من يرى أنه خاصّ بالمنافقين وحدهم ، وعُزي إلى ابن عباس أيضا ، ومنهم من يقول إنه خاص بكفار العرب ، ومنهم من يقول إنه لليهود وحدهم ، والتخصيص بغير مخصص تحكّم ، ويقوّي العموم جواز التأكيد بما يفيد العموم في مثل هذا اللفظ ، وجواز الاستثناء ، وصُدر الخطاب بـ «يا» وهي أصل حروف النداء فيه ، ولذلك ينادى بها القريب والبعيد على الراجح ، خلافا لمن قال : إنها مخصوصة بالبعيد ، وإن نودي بها القريب فلتنزيله منزلة البعيد ، إما لسهوه وغفلته ، وإما لاعتقاد البعد المعنوي بين المنادِي والمنادى ، ولذلك ينادَى بها الله سبحانه وتعالى لأجل تنزيل المنادِي نفسه منزلة البعد لضعفه وعجزه وقصوره هضما لنفسه ، واعترافا بما هو متلبس به مما يبعد عن مقامات الزلفى ودرجات المقربين .

و «أي» وصْلةٌ لنداء ما دخل عليه الألف واللام ، ومخاطبة الناس هنا بعد الاخبار عنهم فيما سبق ، التفات كالذي تقدم شرحه في قوله تعالى : ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ ، والذي يحسنه هنا ـ بجانب النكتة العامة وهي تطرية الكلام وتجديد نشاط سامعه ـ أنَّ توصيف كل طائفة من تلك الطوائف الثلاث وبيان أحوالها ، جعلها في حكم الحضور ، فحسن نداؤ ها وتعميمها بالخطاب ، مع ما ذكرته من أنَّ أُنس هذا الخطاب يجدد نشاط الصالح ، ويكف من شطط المفسد .

والعبادة سبق تفسيرها في الفاتحة ، واختيار لفظة الرب دون سائر أسمائه تعالى ؛ لما في مدلوله من معنى التربية بمختلف الآلاء الظاهرة والباطنة ، وفي هذا حفز للمسارعة إلى ما أمر به من العبادة ، لأن الخطاب صادر من الرب والعبادة المأمور بها له ، وفيه نوع تعليل للأمر ؛ لأن من القواعد المعروفة أن الحكم على المشتق يؤذن بعليته ، ويقوي ذلك ما ولي اسم الموصول من ذكر الخلق وما بعده ، وهذا لا ينافي أن يكون الله تعالى حقيقا بالعبادة ، وجديرا بالطاعة المطلقة بنفس علو ذاته وكمال صفاته ، مع قطع النظر عما أفاضه على عباده من صنوف النعم ؛ أهمها إخراجهم من العدم إلى الوجود ، الذي ترتبت عليه بقية الآلاء ، إذ لا مانع أن يُراعَى في العبادة الكمال الذاتي للمعبود ، وما صدر عنه من فيض هباته للعابدين ، بل هذا هو المطلوب .

والخلق أصله التقدير والتهيئة ، يُقال خلق الأديم إذا هيَّأه للقطع ، وخلق الأمر إذا قدَّره ، ومنه قول الشاعر :

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ـض الناس يخلق ثم لا يفري

يعني أن الممدوح يُتْبِع التقدير العمل بخلاف بعض الناس ، وإذا نُسب الخلق إلى الله سبحانه فهو بمعنى الانشاء والاختراع على غير سبق مثال ، وأقرب ذلك أن يقال : هو الاخراج من العدم إلى الوجود ، وبهذا المعنى فهو من اختصاص الله سبحانه وتعالى فلا يصح إسناده إلى غيره ، فلا يوصف مخلوق بالخالقية ، وأما ما جاء في

سورة آل عمران من قوله حكاية عن عيسى عليه السلام : ﴿ أنِّي أخلق لكم من الطين كهيئة الطير ﴾[1] ومثله ما في سورة المائدة ـ فهو محمول على مطلق الصّنع ، ولم يُرد به اختراع على غير سبق مثال ، وكان ذلك قبل تخصيصه في العرف الاسلامي بالله عز وجل ، ونحوه قوله تعالى : ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾[2] ، ولا مسوغ لقول أبي عبدالله البصري المعتزلي إن إطلاق الخالق على الله محال لمصادمته وصف الله نفسه بالخالقية في نحو قوله : ﴿هو الله الخالق البارىء﴾[3] ، وإن علل رأيه بأن التقدير يستدعي الفكر والحسبان ؛ إذ لا قيمة للنظر مع ورود النص ، على أن قياس الغائب على الشاهد لا يصح ، فالله سبحانه يخلق ويقدر بدون احتياج إلى ما يحتاج إليه المخلوقون من الوسائل .

وبما أن أقرب شيء إلى الانسان نفسه ذكر المخاطبون أولا بخلق أنفسهم ، ثم أتبع ذلك تذكيرهم بخلق أصولهم التي ترتب وجودهم على وجودها ، ومن المعلوم أن من لم تُجدِه الموعظة من نفسه لم تُجده من غيره ، والخلق هو أصل النعم جميعا ، وكما أن خلق الإنسان نفسه نعمة جُلىً فخلق أصوله يُعَدّ من كبريات النعم ، لترتب وجوده على وجودها كما تقدم .

واستشكل القائلون بعدم خطاب المشرك بفروع الشريعة ، توجيه هذا النداء إلى عموم الناس من مؤمن ومشرك وتضمنه الأمر

---

١ ـ سورة آل عمران : الآية «٤٩»
٢ ـ سورة المؤمنون : الآية «١٤»
٣ ـ سورة الحشر : الآية «٢٤»

بالعبادة ، وتكلفوا الاجابة عن ذلك بالعديد من الأجوبة هروبا من الواضح إلى المشكل ، وبما أنني أرى أن الخطاب بفروع الشريعة شامل للمسلمين والمشركين ـ كما سيأتي بيانه إن شاء الله في موضعه ـ لا أجد ما يدعوني إلى ذكر هذه التكلفات والحمد لله .

ولعل تفيد التوقع المشترك بين الرجاء والإشفاق ، فإن كان المتوقع محبوبا فهي للرجاء ، وإن كان مرهوبا فهي للإشفاق ، مثال الأول قول التائب : «لعل الله يرحمني» ، ومثال الثاني قول الخائف : «لعل العدو يدهمني» ، وكلا الأمرين مستحيل على الله سبحانه ، فمن بيده ملكوت السماوات والأرض وهو بكل شيء عليم ، يستحيل عليه الرجاء والاشفاق ، ومن ثم كان مجيء لعل في كلامه تعالى داعيا إلى إمعان النظر فيما يراد بها .

وقبل الحديث في هذا الموضوع ينبغي النظر فيما ترتبط به هنا ، فقد تقدمها الأمر بالعبادة في قوله : ﴿اعبدوا﴾ ، وذكر الخلق في قوله : ﴿خلقكم﴾ ، وكل منهما يسوغ ارتباطها به ـ فيما يتبادر لي ـ وإن زعم القرطبي بأن تعلقها بخلقكم لا يجوز ؛ لأن من ذرأه الله تعالى لجهنم لم يخلقه للتقوى ، وقد عزا ذلك أبو حيان في البحر المحيط إلى المهدوي ، وهو قول مرفوض لأن الله تعالى يقول : ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾[1] ، وهو نص صريح على أنهم مخلوقون للعبادة ، ولا ينافي ذرء كثير منهم لجهنم كما أخبر الله ، فإن استحقاقهم العذاب إنما هو بسبب إعراضهم عما خُلقوا له

---

١ ـ سورة الذاريات : الآية «٥٦»

من العبادة والتوحيد ، وذلك لم ينشأ إلا عن اختيارهم بأنفسهم ، واستجابتهم لدعاء الشيطان ، ولم يُجبروا على شيء منه وإن مضى القلم بحسب ما علم الله ما يكون منهم ، وإذا جاز كونهم مخلوقين للعبادة فأي مانع من أن يكونوا مخلوقين للتقوى مع أن التقوى هي الغاية من العبادة ، وما منعه المهدوي والقرطبي هو الذي عول عليه الزمخشري واقتصر عليه في كشّافه ، وسوَّغه ابن عطية ، وإنما قلت بصحة كلا المذهبين لأن قوله تعالى : **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾** ظاهر في جواز تعلّقها بخلق كما ذكرت ، والرأي الآخر يعززه اقتران ذكر العبادات بذكر التقوى في مواضع من القرآن ، كآيات الحج ، وبداية آيات الصوم ، وهي قوله : **﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾**[1] ، وفي معنى ذلك قوله سبحانه : **﴿وأقم الصلاة ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾**[2] ، وهذه هي عين التقوى ، وقوله : **﴿خذ من أموالهم صدقة تُطَهِّرُهُمْ وتزكيهم بها﴾**[3] ، وقد تقدم ـ والحمد لله ـ بيان حكمة مشروعية الصلاة ، وأنها من أسباب الصلاح الظاهر والباطن ، وسيأتي الحديث عن سائر العبادات في مواضعها إن شاء الله .

وإذا عرفت الاختلاف فيما ترتبط به «لعـل» في هذه الآية فلنعد إلى بيان معناها هنا لعدم جواز معناها الحقيقي ـ وهو التوقع ـ عليه سبحانه ، وللعلماء في ذلك مذاهب :

---

١ ـ سورة البقرة : الآية «١٨٣»
٢ ـ سورة العنكبوت : الآية «٤٥»
٣ ـ سورة التوبة : الآية «١٠٣»

أولها : لسيبويه وجمهرة من أئمة العربية والتفسير ، وهو أنها على حقيقتها من معنى الرجاء ، غير أن هذا الرجاء ليس متلبسا بالله سبحانه ، وإنما هو متلبس بالمخاطبين وهم الناس ، ومعنى ذلك أنهم مأمورون بأن يعبدوا الله وهم راجون أن تفضي بهم عبادتهم إلى التقوى ، وهو صلاح الظاهر والباطن كما هو شأن العبادة ، وعليه «فلعل» متعلقة بـ «اعبدوا» دون «خلقكم» لتعذر ان يكونوا حال خلقهم راجين أن يتقوا ، إذ لم يكونوا آن ذاك أهلا للتفكير أو الرجاء .

ثانيها : لبعض المفسرين ، وهو أن الرجاء لا يلزم أن يكون من المخاطِب أو المخاطَب ، وإنما يكون حسب الواقع ؛ وذلك أن يكون الأمر مئنة لرجاء كل من أمعن فيه النظر لتوفر أسباب الرجاء ، والباعث عليه هنا أن الله عز وجل خلق الناس في أحسن تقويم ، وهداهم النجدين ، وأفاض عليهم نعمه ، وأرسل إليهم رُسُلَهُ وأنزل إليهم كُتُبَهُ ، فكانوا مئنة لأن يُرجى منهم التقوى .

ثالثها : أن لعل هنا محمولة على التعليل ؛ وهو قول طائفة من النحويين ، منهم الكسائي ، وقطرب ، وأبو علي الفارسي ، وابن كيسان ، وابن الأنباري ، ونحا نحوهم بعض المفسرين وفي مقدمتهم ابن جرير ، واستدلوا له بقول الشاعر :

وقلتم لنا كفوا الحروب لعلنا   نكف ووثقتم لنا كل موثق
فلما كففنا الحرب كانت عهودكم   كلمع سراب في الملا متألق

فإنه يتعذر كون «لعـل» للترجي في البيت مع قوله: «ووثقتم لنا كل موثق» ، وقوله في البيت الثاني : «كانت عهودكم» إذ لا معنى لكونها دالة على الترجي مع بذل الناطقين بها العهود والمواثيق على الكف ، وإذا تعذر حملها على الترجي فلا معنى تحمل عليه إلا التعليل ، لجواز أن تحل محلها اللام أو كي التَّعْلِيليَّتان ، والذي آراه أن كثيرا من الآيات شاهدة بصحة هذا المذهب ، كقوله عز وجل : ﴿**ولقد آتينا موسى الكتاب لعلهم يهتدون**﴾[1] إذ لا مساغ للترجي هنا إلا على ما تقدم في المذهب الثاني وهو لا دليل عليه ، وبالغ الزمخشري في إنكار مجيئها للتعليل ، وتابعه الجرجاني ، وأبو حيان ، وجماعة من المفسرين وغيرهم ، وما ذكرته من الشواهد قاض بصحة ما أنكروه ، والأولى أن يصار إلى الدليل ، وذكر ابن أبي حاتم أن لعل في القرآن تعليلية إلا في موضع واحد ، وهو مروي عن بعض المتقدمين من أئمة التفسير ، ولا يخلو من مبالغة .

رابعها : أنها للإطماع ، وذكر الزمخشري أنها جاءت للاطماع في مواضع من القرآن ، وعد قول من قال بأنها تأتي بمعنى كي ساريا إلى أدمغة الذين قالوه من حيث إن إطماع الله لعباده جار مجرى وعده المحتوم ، ونظّره بما يكون من الملوك في مقابل مطالب الرعايا من الاقتصار على الرمزة ، أو الإبتسامة ، أو النظرة الحلوة ، أو الكلمات المؤشرة إلى الفوز بالمطلوب ، وإذا ما حصل ذلك منهم لم يبق للطالب شك في نجاح مطلوبه والفوز بمرغوبه ، وعلى هذا السَّنَن

---

١ ـ سورة المؤمنون : الآية «٤٩»

جرى خطاب ملك الملوك .

خامسها : أن الاتيان بلعل لأجل النظر إلى أن الله سبحانه خلق الناس واختصهم من بين خلقه بالعديد من المزايا ، وأسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة ، وأقام عليهم حجته بإرسال رسله وإنزال كتبه ، وأمرهم بالاستقامة على الخير ، ونهاهم عن الانحراف إلى جانب الشر ، ووعدهم وتوعّدهم ، وهي حالة مرجحة لاستمساكهم بحبل التقوى عند كل من يفكر في أمرهم ، فعبر بلعل الدالة على الرجاء عن طلب التقوى الصادر من الله تعالى إليهم ، على طريقة الاستعارة التبعية ، ويحتمل أن تكون الاستعارة تمثيلية إذا شبهت حالة بحالة ، وذلك أن يُنظر إلى جانب الخالق والخلق والمخلوقين ، وطلب التقوى منهم ، فيقابل ذلك بما إذا حصل رجاء من راج في مرجو منه ، وقد طُويت أركان هذا التشبيه ما عدا لعل لأنها العمدة فيه وإن لم يقتضها سياق الكلام ، والذي يتبادر لي أن هذا المذهب لا يختلف عن المذهب الثاني إلا في اسلوب العرض ، وعلى كلا المذهبين فهي مرتبطة بخلق ، وأما المذهب الأول فهو مبني على ارتباطها بـ «اعبدوا» كما علمت ، وأما على المذهبين الثالث والرابع فيجوز الأمران ، والصحيح عندي المذهب الثالث لبعده عن التكلف وظهور أدلته ، وان أنكره من أنكر .

وقد سبق الكلام على التقوى في قوله تعالى : ﴿هُدى للمتقين﴾ فلا داعي إلى تكراره .

هذا وقد جعل ابن جرير من الآية الكريمة سندا لمذهبه في جواز التكليف بما لا يطاق حيث أمر الله عز وجل عباده بعبادته مع علمه بأن كثيرا منهم لا يؤمنون ، وتابعه على ذلك جماعة من المفسرين ولا مستند لهم في الآية ، فإن إعراضهم عن الهدى ليس بإجبار من الله وإنما كان بمحض اختيارهم ، وما كتبه الله عز وجل عليهم إنما هو بحسب ما علم من هذا الاختيار .

ولا إشكال في دخول المؤمنين في عموم هذا الخطاب الداعي إلى عبادة الله ، وإن كانوا من قبل يعبدونه لا يشركون به شيئا ، لأن الأمر بالعبادة أعم من أن يحصر في إنشائها أو المواظبة عليها والاستزادة منها ، فيحمل خطاب كل فريق على ما يلائم حاله .

والخطاب كما أنه موجه إلى المعاصرين لنزوله ، يتوجه إلى من بعدهم من أجيال البشر المتعاقبة بطريق النص لا القياس ، فإنه خطاب صادر من الخالق العظيم إلى هذا الجنس من المخلوقين ، وليس خطاب الحق كخطاب الخلق ، إذ لم يكن خطاب مشافهة حتى يقال كيف يخاطب من هم في أصلاب الآباء أو أرحام الأمهات ؟ وإنما هو خطاب لا تعتبر فيه مقاييس الخلق ، فهو نداء سرمدي يواجه كل من سمعه أو تلاه من جديد ، وبهذا يُستغنى عما قاله أكثر المفسرين في هذا الموضوع .

وبعد تذكير الناس بنعمة الله عليهم المتمثلة في إيجادهم وإيجاد أصولهم ، ينتقل بهم الخطاب إلى تذكيرهم بنعم الله في الكائنات من

حولهم ، وفي هذا تبصير لهم بآياته الكبرى الدالة على وحدانيته ، والقاضية بوجوب الإنقياد له والإذعان لأمره ونهيه ، فهو مرتبط بما أُمروا به من عبادته .

ومعنى جعْل الأرض فراشا ؛ تهيئتها لأن تكون مستقرا ومستودعا للمخلوقين فيها ، فهي كالفراش من حيث أنهم يتقلبون عليها حسبما أرادوا ، فعلى ظهرها يمشون ويقعدون وينامون ، ومن حكمته سبحانه لم يجعلها رخوة كالوحل والدقيق ، ولا لطيفة كالماء والهواء ، ولا صلبة كالصلد ، بل جعلها مهيأة لراحة الانسان كما يقتضيه حاله ، وتقديم ذكرها على ذكر السماء لأنها إلى الإنسان أقرب وحاجته إليها أمس .

والأصل في لفظة السماء أن تطلق على كل ما علا ، كسقف البيت والخيمة ، لأنها مأخوذة من سما يسمو إذا ارتفع ، وخُصِّصت في العرف بهذا الفضاء المحيط بالكرة الأرضية الذي نرى أبعاده شبيهة بقبة زرقاء مضروبة على الأرض ، ولذلك تعتقد العامة أنها جسم أزرق مبني كالقبة ، وما هي إلا فضاء واسع يسبح في عُبابه ما لا يُحصى من الأجرام الفلكية ، وهذا لا ينافي كونها طبقات ، لما عرف من أن الفضاء يتكون من طباق ، كما أخبر الله سبحانه وفسره الاكتشاف العلمي ، ومن الأدلة البارزة أن المراد بالسماء هو هذا الفضاء ، قوله سبحانه في الشجرة الطيبة : **﴿أصلها ثابت وفرعها في السماء﴾**[1] ، مع العلم أن فرعها لا يمتد إلى الأجرام الفلكية ،

---

١ - سورة ابراهيم : الآية «٢٤»

ومثله قوله هنا : ﴿وأنزل من السماء ماء﴾ مع كون الماء ينزل من طبقة قريبة جدا من الأرض ينشأ فيها السحاب ويشبه في تراكمه الجبال ، وهو المراد بقوله : ﴿ويُنَزِّل من السماء من جبال فيها من برد﴾[1] ، والراكب على الطائرة يخترق هذه الطبقة ويتجاوز هذا السحاب .

والمراد من جعل السماء بناء الربط بين أجرامها بسنة الجاذبية ، التي هي أشبه بوضع لبنة على لبنة في البناء ، فإنها يشد بعضها بعضا بما أودع الله سبحانه في كل منها من طبائع تتلاءم كما يشد اللبِن بعضه بعضا ، وذلك من أسباب تمكن الإنسان من الإستقرار على الأرض حتى يأتي وعد الله بانحلال هذا الرباط وتداعي هذا البناء ، كما أخبر تعالى في قوله : ﴿إذا السماء انفطرت وإذا الكواكب انتثرت﴾[2] ، وبجانب ذلك فإن الغلاف الهوائي المحيط بالكرة الأرضية أشبه ما يكون بالسقف المبني الواقي ، فالشهب التي تتقاذف في أرجاء الفضاء لا تكاد تصلنا بسبب هذا الحاجز الطبيعي ، وكذلك الأهوية المنبعثة من الأجرام السماوية ذات الطبائع المهلكة أو المؤذية ، فإنها باتصالها بهذا الحاجز يصدها عن الوصول إلينا إلا بعد أن تتلطف وتتكيف مع طبيعة هذه الكرة الأثيرية الملائمة لطبيعة الأرض ومن فيها ، وعلى كلا المعنيين يتضح معنى جعل السماء بناء لنا ، وهو يعد من الإعجاز العلمي الذي سبق القول فيه في الجزء الأول ، إذ لم تكن هذه الحقائق واضحة للناس في عهد نزول القرآن ، خصوصا أولئك

---

١ - سورة النور : الآية «٤٣»
٢ - سورة الانفطار : الآيتان «١ ، ٢»

الأميين الذين نزل بينهم ، وبجانب هذا فإن التعبير عن هذه الحقائق بهذا الأسلوب الغريب يعد نمطا من أنماط الإعجاز البياني الذي تحدثنا عنه ، وذلك أن القرآن واجه عصورا مختلفة تنوعت فيها الثقافات ، وتباينت فيها التصورات باختلاف أطوار البشر ، واختلاف علومهم وآدابهم ، ومع ذلك فقد وسع هذا التعبير جميع هذه الأحوال ، ولم يصطدم مع مفاهيم أي جيل من هذه الأجيال ، فالبدوي البدائي الذي لم يكن يدرك شيئا مما سبق الحديث عنه ؛ من ترابط الأجرام الفلكية ، وإحاطة الأرض بمظلة هوائية ، إذا تلا هذه الآية أو تليت عليه فهم من معناها ما وصل إليه فهمه ، ولم تصطدم بشيء من تصوراته حول الكون ، والعالم الفلكي في هذا العصر الذي توفرت لديه وسائل الاكتشاف التي لم تكن في الحسبان من قبل يرى أن الآية الكريمة ما جاءت إلا لتخاطب أمثاله ، فسبحان من وسع كلامه جميع خلقه ، وهو بكل شيء عليم .

والمراد بإنزال الماء من السماء ؛ إنزاله من هذا الفضاء الذي يعلو الأرض بعد أن تتصاعد إليه الأبخرة - بتأثير حرارة الشمس - من المحيطات والبحار والأنهار فتتجمد في الفضاء لتأثير البرودة ، ويتكون منها السحاب فتذوبه الطاقة الحرارية ، وينهمر منه هذا الودق النافع للعباد ، وذلك كله بمشيئة الله ، ولو شاء لخلق الماء في هذه الأرض نفسها من غير أن يتنزل من السماء ، ومن غير أن يمر بأي طور من هذه الأطوار ، كما أنه سبحانه لو شاء أن يخلق الناس والبهائم من غير لقاء بين الذكر والأنثى ، ومن غير مرور بأطوار

الحمل لكان ذلك ، ولكنه ـ جلت حكمته ـ أراد بتنقل الأشياء من طور إلى آخر ، وتقلبها من حال إلى أخرى تذكيرا للعباد ، وتبصيرا بحكمة المبدأ وإمكان المعاد .

هذا وقد جمد كثير من المفسرين على ظاهر الآية ، وزعموا أن المطر يتنزل من السموات العالية حيث الأجرام الفلكية وادّعوا أن السحاب ليس هو إلا غربالا له ، ومنهم من قال إن القطرات التي تتنزل من السموات هي في حجم الجمال ثم تتفرق عندما تقع على هذا الغربال فتنزل بحسب حالها الذي نشاهده ، وبالغ بعضهم فادعى أن المطر ينزل من تحت شجرة من أشجار الجنة ، وقد بالغوا في رد الرأي الصحيح وعَدُّوه من الأوهام الفلسفية ، وما دروا أنهم هم الذين أسرتهم الأوهام بسبب ركونهم إلى الروايات الكاذبة التي راجت في أوساط الناس بعد ما مهد اليهود لرواجها ، وليس لشيء منها سند يعول عليه ، إذ لم يثبت أي شيء منها عن الرسول ﷺ أو عن أصحابه ـ رضي الله تعالى عنهم ـ ، ولا يصح الآن بعد ما وضح الصبح لذي عينين أن يتعلق أحد بهذه الأوهام ، فقد دلت المشاهدة على كذبها ، فكثيرا ما يخترق الراكبون على الطائرات طبقات السحاب الماطر ، حتى إذا جاوزوه وكانوا أعلاه لم يروا للمطر أثرا ، فأين هذه القطرات التي هي في حجم الجمال ؟

والعجب من أولئك الذين صدقوا هذه الأوهام ؛ فعولوا عليها في تفسير كلام ربهم ، كيف عزب عنهم وصف الله تعالى في القرآن لإنشاء السحاب نحو قوله : ﴿ألم تر أن الله يزجي سحابا ثم

يؤلف بينه ثم يجعله ركاما فترى الودْقَ يخرج من خلاله﴾[1] ، وقوله : ﴿الله الذي يرسل الرياح فتثير سحابا فيبسطه في السماء كيف يشاء ويجعله كسفا فترى الودق يخرج من خلاله﴾[2] ، وقوله : ﴿والله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها﴾[3] ، وهذه الآية نص صريح على أن المطر من نفس السحاب لأن الإحياء إنما يكون به ، والضمير في قوله : ﴿فأحيينا به الأرض﴾ عائد إلى السحاب .

وكذلك نجد من الناس من يتعلق بقوله تعالى : ﴿والأرض فراشا﴾ في إنكار كروية الأرض ، مع أن كونها فراشا لا ينافي كرويتها بحال ، كما نص عليه الزمخشري وهو من المفسرين القدامى ، ونبه عليه كثير من المتقدمين ، وذلك أن صلاحها للإستقرار عليها هو معنى كونها فراشا .

ومن حكمة الله تعالى أن جعل في الماء خاصية الإنبات ، وجعل في الأرض مثلها ، وعندما تلتقي الخاصيتان وتتفاعلان يتولد النبات بمشيئته تعالى كما يكون اللقاح باجتماع ماء الذكر والأنثى في الرحم ، وذلك هو المقصود بقوله : ﴿فأخرج به من الثمرات رزقا لكم﴾ .

واختُلف فيما عُطف عليه قوله : ﴿فلا تجعلوا لله أندادا﴾ ، فذهب فريق إلى أنه معطوف على اعبدوا ربكم ، لأن العبادة المطلوبة

---

١ - سورة النور : الآية «٤٣»
٢ - سورة الروم : الآية «٤٨»
٣ - سورة فاطر : الآية «٩»

هي العبادة الماحضة التي لا يشوبها شرك ، وجعل الأنداد لله مناف لها ، فلا غرو إذا كان الأمر بها يتضمن النهي عن اتخاذ الأنداد بطريق اللزوم ، غير أنه قد يخفى على الكثير ممن تربوا على الجاهلية واعتادوا اتخاذ الأنداد له سبحانه ، فمن ثم صُرح بهذا اللازم معطوفا على ملزومه بالفاء الرابطة بين معطوفيها ، وذهب آخرون إلى أنه معطوف على «تتقون» ، ونظروه «فأطلع» من قوله سبحانه : ﴿**لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى**﴾[1] ، وعليه فهو من ضمن ما يتعلق بلعل ؛ سواء قيل إنها تعليلية أو للترجي على حسب الاختلاف الذي أوردتُه من قبل ، وقيل : هو مرتبط بجملة «الذي جعل لكم الأرض فراشا» ، وعليه فالموصول مقطوع عما قبله ، وإنما هو خبر لمبتدأ محذوف ولا يخلو من تكلف ، والذي يظهر لي أنه مرتبط بجميع ما تقدم من تعداد الآلاء المتنوعة التي تبدأ بخلقهم وخلق من قبلهم ، وما ذُكر بعده من جعل الأرض فراشا لهم ، والسماء بناء ، وإنزال الماء من السماء ، وما يتبعه من إخراج رزقهم من الأرض ، فإن جميع ذلك باعث على إخلاص العبادة لله الذي أغدق عليهم هذه النعم ، فكان نهيهم عن اتخاذ الأنداد له سبحانه ـ بعد تذكيرهم بنعمه التي تقتضي منهم الشكر المنافي للاشراك ـ من الملاءمة لما تقدمه بمكان .

والند هو المثل المعارض ، وقيل : ولو لم يكن مُعارضا وإنما الغالب في الأنداد التنافس والتعارض بينها ، فلذا خصه الأولون

---

١ ـ سورة فاطر : الأيتان «٣٦ ، ٣٧»

بالمعارض ، وهؤلاء المخاطبون لم يكونوا يعتقدون في معبوداتهم أنها معارضة لله تعالى ، وإنما كانوا يعتقدونها وسيلة توصلهم إلى مقامات الزلفى منه ، غير أنهم عُدُّوا بمنزلة من اعتبرها معارضا له نظرا إلى أن العبادة من خصوصيات الخالق ، فإشراك غيره فيها يعني اعتبار ذلك الغير في مقام الند له .

والنهي عن جعل الأنداد لله يعم جميع أنواع الجعل ، سواء كان بالتوجه إليها بالعبادات المعروفة ؛ كالتقرب إليها بالركوع والسجود ، والقرابين والنذور ، أم كان بالضراعة والابتهال وطلب قضاء الحاجات التي لا يمكن لمخلوق قضاؤ ها ، أم كان باعتقاد قدرتها على التصرف في هذا الوجود ، أم كان بالطاعة المُطْلقة التي تخرج بالصادرة منه عن طاعة الله سبحانه وتعالى ، وقد روي عن سلف الأمة ما يدل على ذلك كله ، والاختلاف فيما روي عنهم لا يتجاوز أن يكون من باب الاختلاف في مراعاة الأحوال بحسب اختلاف المقامات ، وإلا فالنهي شامل لذلك كله ، ومن ذلك ما أخرجه ابن اسحاق وابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله : ﴿فلا تجعلوا لله أندادا﴾ أنه قال : «أي لا تشركوا به غيره من الأنداد التي لا تضر ولا تنفع ، وأنتم تعلمون أنه لا رب لكم يرزقكم غيره» ، وأخرج عنه ابن جرير وابن أبي حاتم قال : «أندادا أي أشباها» ، وأخرج ابن أبي شيبة وأحمد والبخاري في الأدب المفرد ؛ والنسائي ، وابن ماجة ، وأبو نعيم في الحلية عن ابن عباس قال : قال رجل للنبي ﷺ : «ما شاء الله وشئت» فقال له

صلى الله عليه وسلم : أجعلتني لله ندا ؟ قل ما شاء الله وحده» ، وأخرج عبد بن حميد عن قتادة قال : «أندادا أي شركاء» ، وأخرج أحمد وأبو داود ، وابن أبي شيبة ، والنسائي ، وابن ماجة ، والبيهقي ، عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان ، قولوا ما شاء الله ثم شاء فلان» وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال : «الأنداد الشرك اخفى من دبيب النمل على صفا سوداء في ظلمة الليل ، وهو أن تقول والله وحياتك يا فلان وحياتي ، وتقول لولا كلب هذا لأتانا اللصوص ، ولولا القط في الدار لأتى اللصوص ، وقول الرجل ما شاء الله وشئت ، وقول الرجل لولا الله وفلان ، هذا كله شرك» ، وأخرج ابن جرير عن ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما أن المراد من قوله : «فلا تجعلوا لله أندادا» فلا تجعلوا من الرجال أكفاء لله تطيعونهم في معصية الله .

وما أدق هذه التفاسير المأثورة عن السلف الصالح رضي الله عنهم في معنى الأنداد ، وما أعزب فهم كثير من الناس عنها ، فلعلهم يتصورون ان اتخاذهم الأنداد لا يعدو عبادة الأصنام المنحوتة من الأحجار ، ولا يدركون أن الأمر أعم منه ، فقد تكون أصنام البشر أضر من أصنام الحجر إذا ما عُظِّم الطواغيت وانقادت لهم الناس ، وخضعوا لأحكامهم الجائرة ، وآثروا ضلالهم على هدى الله ، ورددوا شعاراتهم الزائفة التي ما أنزل الله بها من سلطان ، ولا يقصد بها إلا نقض عرى الدين وهدم صرح التوحيد ، وإذا كان

من شأن عقيدة التوحيد تطهير النفوس من الأوهام ، وتزكية الأعمال بإخلاصها لله ، فإن من شأنها أيضا تحرير الإنسانية حتى لا تخضع لغير الله ولا تتحاكم إلى غير شرعه ولا تنقاد إلا لحكمه ، ولا تذعن لغير طاعته ، فلله الخلق ولله الأمر ، وكل من تطاول فأمر بما يخالف أمره تعالى فهو متطاول على سلطان الله .

وتذييل الآية بقوله : ﴿وأنتم تعلمون﴾ لأجل حفزهم على النظر في ملكوت الله الدال على ملكه القاهر وسلطانه الباهر ، لينشأ عن هذا النظر إخلاص العبادة لوجهه والاستسلام لأمره ونهيه ، والمراد بكونهم يعلمون أن الله خلقهم مهيئين للعلم بما آتاهم من أسبابه ومنح كلا منهم من القوة الفكرية ما يمكنه من التفرقة بين الحق والباطل ، والتمييز بين الهدى والضلال ، لولا اتباع الشهوات ، وتحكيم العادات ، والتأثر بالبيئات فإن هذه هي عوامل إطفاء نور الفطرة وإخماد جذوة الفكر ، فإذا لم يبصر أحد الهدى فما هو إلا من تقصيره في النظر والملامة لا تعود إلا عليه ، فالخلقة كاملة والفطرة سليمة .

وكونهم من شأنهم العلم لا ينافي ما سبق من وصف المنافقين بعدم العلم وعدم الشعور ، فإن العلم والشعور المنفيين هناك علم خاص وشعور خاص لا مطلق العلم والشعور ، وقد علمت أن منشأ عدم شعورهم وعلمهم تقصيرهم في النظر بسبب هوى نفوسهم واتباع شياطينهم ، وليس ذلك فيهم جِبلًيا .

هذا وفي تذكيرهم بأنهم يعلمون في مقام التقريع والزجر ،

تربية نفسية بالغة ، فإن تذكير الانسان بأسباب الكمال في نفسه حافز له على استخدام هذه الأسباب في تغطية جوانب نقصه ، وهو مسلك تربوي قرآني جاء ممن يعلم خفايا النفوس ، ويحيط بأسرار طبائعها .

ولا داعي إلى تقدير مفعول لـ «تعلمون» لأن المراد به أنهم متصفون بالعلم ، وليس المراد تذكيرهم بمعرفتهم بشيء معين ، خلافا لبعض المفسرين الذي قدر بعضهم ؛ وأنتم تعلمون أن أولئك الأنداد ليسوا أهلا لأن يُعبدوا ، وقدر آخرون منهم ؛ وأنتم تعلمون أن الله وحده هو الخالق ، وآخرون ؛ وأنتم تعلمون أن الله لا ند له في التوراة ، وهذا مبني على أن الخطاب موجه إلى اليهود فحسب ، وقد علمت أن الصحيح غير ذلك .

واستدل الفخر الرازي - بما جاء في هاتين الآيتين من الاستدلال على وجود الله ، وعظمته ، وعلو شأنه ، وانفراده باستحقاق العبادة بأنواع مخلوقاته - على صحة المنهج الكلامي وأسلوب علماء الكلام ، وأطال في الاستدلال لرأيه هذا ، وساق له العديد من الأمثلة في القرآن ، وشنع على الذين ينكرون على علماء الكلام هذا المسلك ، وبين شُبَهَهُم التي يتعلقون بها ، وأطال في تفنيدها ودحضها شبهة شبهة ، والقول الفصل في هذا أن علم الكلام إن سلك مسلك القرآن في إثبات المعتقدات الصحيحة بدلائل الفطرة والبيئة ، فذلك مسلك سليم وطريقة ناجحة ، وإنما يُعاب على المتكلمين اتباعهم أسلوب فلاسفة اليونان القدامى ، وحشر مصطلحاتهم في البحث والجدل ، وهي طريقة عقيمة ليست

من ورائها فائدة إلا كثرة الكلام ، وما لنا وللجدل الإغريقي وقد أغنانا الله بكتابه الكريم الذي يخاطب الانسان بمنطق الفطرة ، ويقيم عليه الحجة مما انطوت عليه نفسه ، واشتمل عليه خلقه من آيات الله ، ويفتح عينيه ليتأمل الآيات الكبرى في فسيح الكون من حوله ، ويبين له بدلائله الصادقة وبراهينه الصادعة أن الله سبحانه ميّزه عن سائر المخلوقات بما اختصه به من المواهب ، وبخلق الأرض وما فيها له ، وتسخير منافع الكون لأجله حتى صار القطب الذي تدور عليه رحى هذا الوجود .

ولعمري إن هذه الطريقة هي أنجح طريقة في إيقاظ الفطرة من سباتها ، وتنبيهها من غفلتها ، وكانت هي الوسيلة لاقناع الناس بهذا الدين ، من غير تعمق في الجدل ولا غلو في البحث ، بخلاف المنطق الإغريقي الذي لا يمت بصلة إلى الفطرة الانسانية ، ولو قدرنا أنه صالح للإقناع في عصر ما فإنه لا يصلح لأغلب العصور ، ومما يؤسف له أن ينساق علماء الكلام وراء هذا المنطق ، ويحشروا جل مؤلفاتهم أو كلها بجدلياته العقيمة حتى خرجوا بعلم الكلام إلى متاهات شتى ، فلم يكن قاصرا على تنزيه الله سبحانه ، بل أصبح أشبه بالعلوم الفلسفية منه بالعلوم الشرعية .

والذي أراه ـ واقترحه على المفكرين المسلمين ـ تجريد مباحث علم التوحيد عن هذه الفلسفات والسير بها في منهاج القرآن ، ولست أنحي باللائمة على المتكلمين وحدهم ، فالذين يتعامون عن دلائل العقل ، ويتصاممون عن حججه ليسوا من هدي القرآن في شيء ،

فالله تعالى يقول : ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾[1] ، ويقول : ﴿ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾[2] ويقول : ﴿ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾[3] ، ويقول : ﴿كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون﴾[4] ، فشحذ الفكرة واستخدام العقل أمران لا بد منهما في فهم مقاصد الوحي .

وفي هاتين الآيتين تنبيه لأولي الألباب على الوحدة الكونية القاضية بوحدة المكون الذي لا إله إلا هو وإليه المصير .

*

---

١ - سورة العنكبوت : الآية «٤٣»
٢ - سورة البقرة : الآية «١٦٤»
٣ - سورة آل عمران : الآية «١٩٠»
٤ - سورة يونس : الآية «٢٤»

﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعو شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين[٢٣] فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾[٢٤] .

هذا انتقال من إثبات وحدانية الله سبحانه إلى تقرير نبوة عبده ورسوله ﷺ ، ومجيئه بعده لأن الإيمان بالألوهية والايمان بالنبوة لا يفترقان إذ لا يتم أحدهما إلا بالآخر ، والخطاب موجه إلى الناس المأمورين بالعبادة فيما تقدم وما كان هناك من اختلاف ، هل هم جميع الناس ، أو المنافقون والمشركون ، أو اليهود أو العرب الجاهليون ، أو المشركون والمنافقون واليهود ؟ فهو هنا كذلك ، والصحيح ما صححته ثم من ان الخطاب شامل لجميع الناس ، ولا إشكال في شموله للمؤمنين وإن لم يكونوا على شك في شيء مما نزل على محمد ﷺ ؛ لأنه يراد به تقرير إيمانهم ومضاعفة يقينهم ، على أن مثل هذا الخطاب كان للرسول صلى الله عليه وسلم نفسه ؛ في قوله تعالى : **﴿فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك﴾**[١] .

ولم يُعلق هذا الشرط بإذا المفيدة للجزم بالوقوع ، بل عُلق بإن المفيدة للشك في مشروطها ، مع القطع بأن المشركين والمنافقين

---

١ - سورة يونس : الآية «٩٤»

واليهود كانوا في ريب مما نزل على الرسول ﷺ نظرا إلى أن ريبهم كان مستضعفا ، ولم ينشأ إلا عن مكابرتهم للحق وتعاميهم عن الحقيقة ، وإلا فالقرآن من وضوح الحجة ونصوع البرهان بمكان لا يرقى إليه شك ، ممن استنار فكره واتقد ذهنه وانجلت بصيرته ، وذهب بعضهم إلى أنّ إنْ هنا بمعنى إذا ، وهو لا يصح لعدم ثبوته عن أحد ممن يُعتد به .

وقد سبق تفسير الريب والمراد به هنا الشك ، وبه قال أئمة التفسير من الصحابة فمن بعدهم ، والتعبير بالتنزيل دون الانزال - قيل - لدلالة التفعيل على الكثرة ، وقد كان من بواعث شكوك هؤلاء الشكاك في القرآن أن إنزاله لم يكن دفعة ، وإنما كان نجوما بحسب الوقائع والأحداث ، وهو لم يختلف - حسبما كانوا يرون - عن عادة الناس في كلامهم ، فالشاعر لا يلقي بقصائده دفعة واحدة ، والخطيب لا يجمع جميع خُطَبه في مقام واحد ، وإنما ينظر كل منهما إلى المناسبات التي تستوجب الحديث عنها نظما أو نثرا ، ومثل ذلك شأن الكتاب والقصاص ، وقد رأى أولئك الذين شككوا في صحة نزول القرآن من عند الله ، أنه لو كان حقا منه تعالى لكان له شأن من هذه الناحية مغاير لأحوال الناس ، وقد حكى الله عنهم ذلك في قوله : **﴿وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة﴾**[1] ، وقد قيل لهم هنا : إن كنتم في شك منه بسبب ما ذكرتموه فَلْتَأْتُوا أنتم بمثل نوبة واحدة من نوبه وهي سورة من قصار سوره ، أفاد ذلك

---

١ - سورة الفرقان : الآية «٣٢»

الزمخشري ، وتعقبه أبو حيان بأن دلالة التفعيل على الكثرة لا تخرج بالفعل عن اللزوم إلى التعدي ، فالفعل اللازم إذا ضُعِّف يبقى على لزومه ، والمتعدي يبقى كذلك متعديا ، وإنما يُفهم من الفعلين وقوعه بالكثرة ، مثال ذلك جَرَحَ وجَرّح ، فإن الفعلين متعديان وإنما يمتاز المضعَّف عن المجرد بالدلالة على كثرة الوقوع ، وإذا انتقل الفعل بالتضعيف عن اللزوم إلى التعدي نحو بان وبيّن لم يدل تضعيفه على الكثرة ، ومن هذا الباب نزل ونزَّل ، فإن نزّل ـ بالتضعيف ـ لا يختلف عن أنزل في شيء ، ويؤيد ذلك قوله تعالى : **﴿وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة﴾** حيث ضُعّف الفعل ولم يُقصد به إلا المرة ، وبهذا يتبين ان التعبير بالإنزال تارة وبالتنزيل أخرى ليس لفارق بينهما ، وإنما هو من باب التفنن في الكلام ، وكثيرا ما يأتي لفظ التنزيل في القرآن فيما لا يحتمل التكثير إلا بضرب من التأويل البعيد ، كقوله تعالى : **﴿لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا﴾**[1] ، وقوله : **﴿وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه﴾**[2] ، هذه خلاصة رد أبي حيان على الزمخشري ، وهو في منتهى القوة والوضوح .

العبودية لله أرقى درجات التكريم :

وذكر النبي ﷺ بلقب العبودية في مقام الدفاع عنه مؤذن بأن عبودية الانسان لله شرف له إذ هي أرقى الدرجات الروحية التي يصلها العبد بجهاده وبعناية الله ، وفي هذه الإضافة إلى الضمير

---

١ ـ سورة الإسراء : الآية «٩٥»
٢ ـ سورة الأنعام : الآية «٣٧»

العائد إليه تعالى تشريف له ﷺ ، وتنويه بأنه تحت رعاية الله وفي حمى عنايته .

وفي قوله : ﴿**فأتوا بسورة من مثله**﴾ تحد لهم واستفزاز لنخواتهم ، واستنفار لعزائمهم ، أي إن كنتم صادقين بأن ما أنزل على عبدنا مما يحوم حوله الريب ويرقى إلى عليائه الشك أو أنه تَعَلَّمَهُ من غيره ؛ أو افتراه بنفسه ، أو أنه أساطير الأولين اكتتبها ، فما عليكم إلا أن تصدقوا مقالتكم فتأتوا بجزء قصير من الكلام الذي يشبه ما جاء به أسلوبا ، وبلاغة ، وغزارة معنى .

والسورة معروفة وهي آيات مستقلة تشتمل على غرض أو أغراض لها فاتحة وخاتمة ، ولكل سورة ترجمة في المصحف الشريف ، وتقدم في مقدمة تفسير الفاتحة بيان معنى السورة لغة واصطلاحا ، وذكر الاختلاف في كونها مأخوذة من السور أو من السؤْر ـ بالهمز ـ وهو ضعيف جدا لدلالته على الاحتقار ـ او من السورة بمعنى المنزلة ، وفيما ذكرته هناك غِنىً عن تكراره ، والمثل كالشبه لفظا ومعنى .

واختلف في الضمير الذي أضيف إليه «مثل» هل هو عائد إلى الموصول وهو «ما» أو هو عائد إلى عبد ؟ والأول هو الذي عليه الاكثرون ، ونسب إلى عُمر وابن مسعود وابن عباس من الصحابة رضي الله عنهم ، وإلى الحسن البصري ومجاهد وقتادة من التابعين ، وإختاره ابن جرير والزمخشري والرازي وأبو حيان والألوسي والقطب في التيسير ، ورجح بكثير من المرجحات منها أن سياق الكلام فيما

نُزل عليه صلوات الله وسلامه عليه لا في شخصه ولا في نبوته ، وإن ارتبطت نبوته بما أنزل عليه ، ومنها مراعاة التواؤم بين صدر الكلام وعُجُزه ، وشَرْطِهِ وجزائه ، ومنها موافقة ما في بقية السور ، نحو قوله تعالى : **﴿أم يقولون تقوَّلَهُ بل لا يؤمنون . فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين﴾**[1] ، وقوله : **﴿أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾**[2] ، وقوله : **﴿أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾**[3] ، وقوله : **﴿قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾**[4] ، ومنها ان عود الضمير على المنزَّل لا المنزل عليه أدل على كمال التحدي لما فيه من إرخاء العنان وتوسيع المجال للخصوم ، بحيث طلب منهم جميعا على اختلاف طبقاتهم الفكرية وتباين ملكاتهم البيانية أن يأتوا بجزء يسير من مثل ما هم شاكُّون فيه ، بخلاف ما إذا حُصِرَت المطالبة فيمن كان مثل النبي ﷺ في الأمية ، ويؤيد ذلك قوله : **﴿وادعوا شهداءكم من دون الله﴾** ، وقوله : **﴿وادعوا من استطعتم من دون الله﴾** في آيتي يونس وهود ، وقوله : **﴿ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾** في آية الاسراء .

والمراد بالمثلية أن تكون مثل سورة من القرآن في تلاؤُم ألفاظها وتواؤم معانيها ، وتناسق حروفها ، وتآخي كلماتها ، وسلاسة

---

١ - سورة الطور : الأيتان «٣٣ ، ٣٤»
٢ - سورة هـود : الآية «١٣»
٣ - سورة يونس : الآية «٣٨»
٤ - سورة الاسراء : الآية «٨٨»

أسلوبها ، كما سبق بيان ذلك في الإعجاز البياني ؛ وقيل المراد بالمثلية أن تكون كسورة من القرآن فيما تشتمل عليه من أوامر ونواه ، ووعد ووعيد ، وقصص وحكم ، ومواعظ وأمثال ، وقيل : المراد أن تكون منطوية على مثل ما في القرآن من أخبار الغيوب التي لم تكن العرب تحيط بها علما ، وقيل : كونها كالقرآن في عدم فناء عجائبه وانقضاء غرائبه ، وأنه لا يمحوه الماء ولا تمله الأسماع ، ولا يزداد إلا تجددا ما تجدد الجديدان . والقول الأول هو الصحيح لأن العرب بُهروا بأُسلوب القرآن الراقي ، مع غض النظر عن عجائب محتوياته ، وهم كانوا يكذبون بوعده ووعيده ، وقصصه وأخباره ، ومواعظه وأمثاله ، وأوامره ونواهيه .

وعلى أي حال فالمثلية مفروضة ـ كما قال الزمخشري ـ وليست واقعة ، ولا معنى لما يقوله البعض من أن لفظة مثل زائدة كزيادتها في ﴿ليس كمثله شيء﴾[1] ، على رأي بعضهم ، لأن ذلك يفضي إلى أن المراد فأتوا بسورة منه ، مع أن المطلوب منهم أن يعارضوا القرآن بشيء يشبهه ، كما كانوا يدعون بقولهم لو نشاء لقلنا مثل هذا ، وإنما قلنا بفرض المثلية دون حصولها ، ليتفق ما هنا مع ما في قوله تعالى من بعد : ﴿ولن تفعلوا﴾ ، وقوله : ﴿لا يأتون بمثله﴾ ، وفرضها مبني على اعتقاد المخاطبين ، وما كانوا يمنون به أنفسهم في دحض حجة القرآن ، وسوق الكلام مساق التعجيز والتحدي شاهد على عدم وجود المثل ، وانتقد أبو حيان الزمخشري في جعله المثلية مفروضة ،

---

١ ـ سورة الشورى : الآية «١١»

مع أن ذلك لا يتأتى إن أعيدالضمير في «مثله» على المنزل عليه وهو الرسول ﷺ ، لوجود عدد كبير في العرب ممن يشبهه في الأمية ، وكذلك إن أعيد الضمير على المنزل ، لوجود الكلام البليغ فيما تنطق به العرب ، وهو بجعل المماثلة حاصلة له من بعض الوجوه .

وليس فيما قاله الزمخشري موضع للنقد : إما أولا فقد بنى مذهبه على ما اختاره سابقا من عود الضمير في مثله إلى المنزَّل ، وهذا الذي اختاره أبو حيان نفسه وعزاه إلى الأكثرين ، ومن المعلوم أن التفريع يجب أن لا يخرج عن منهج التأصيل .

وإما ثانيا فلأن البلاغة وحدها لا تكفي لعد سائر الكلام العربي البليغ مماثلا للقرآن ، لما علمته من اختصاص القرآن بروح بيانية غيبية لا توجد في أي كلام آخر ، ولولاها لم يكن لفرسان البلاغة العربية أن يقفوا مشدوهين أمام معجزته ، متحيرين من ترتيب حروفه ، ورصف كلماته بطريقة تجعل كل حرف وكل كلمة ينبضان بحياة لا توجد في سائر الكلام ، وقد سبق شرح ذلك في الإعجاز البياني ، وهو يعني أن البلاغة المتيسرة للكلام العربي لا تكفي لأن ترفع ذلك الكلام إلى هذا المستوى الرفيع .

وبناء على القول بعود الضمير على «عبد» فالمراد بالمثلية أن يكون مثله في صفة الأمية التي من شأنها عدم اتساع الأفق العلمي والمعرفة بأحوال الأمم ، وأخبار النبيين ، والأمور التشريعية ، والأوضاع الاجتماعية ، إلى غير ذلك مما حواه القرآن الكريم ، وعلى

هذا مشى الإمامان محمد عبده ومحمد رشيد في المنار ، واستدل له الاستاذ الامام بدخول «من» الدالة على النشوء على لفظة «مثل» ، وفرق السيد محمد رشيد بين هذه الآية وسائر آيات التحدي في الاسراء ويونس وهود ؛ بأن التحدي في سورتي يونس وهود خاص ببعض أنواع الإعجاز ، وهو ما يتعلق بالأخبار ، كقصص الرسل مع أقوامهم التي لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا قومه يحيطون بها علما من قبل ، وجوّز أن يكون التحدي بعشر سور مفتريات دون سورة واحدة لإرادة نوع خاص من أنواع الإعجاز ، وهو تعديد الأساليب في الاخبار بالشيء الواحد مع عدم تفاوتها في البلاغة ، كما يظهر ذلك في بعض القصص التي ترد في القرآن بعبارات مختلفة الأسلوب والنظم من مختصر ومطوّل ، والتحدي بمثله لا يظهر في قصة مخترعة مفتراة ، بل لا بد من التعدد الذي يظهر فيه التعبير عن المعنى الواحد ، والقصة الواحدة ، بأساليب مختلفة ، وتراكيب متعددة ، كما هو واضح في سُوَرِهِ ، ومن هنا أباح لهم أن تكون هذه السورة التي طولبوا بها مفتراة كما وصفوا بذلك القرآن .

وأما في سورة يونس فقد اكتفى بالتحدي بسورة واحدة ؛ في مقام الرد على قولهم افتراه لعدم التقييد بكونها مفتراة ، لا لأجل التخفيف عنهم بالواحدة بعد عجزهم عن العشر ، وعليه فيقتضي ذلك انطواءها على خبر الغيب والتزامها بالصدق ، وفي هذه السورة التي أعادت هذا التحدي في مواجهة اليهود بالمدينة المنورة بعدما تكرر بمكة المكرمة ، كان التقييد في المطالبة بالإتيان بسورة مشتملة على

ما تشتمل عليه سور القرآن من مثل الرسول ﷺ في أميته لأجل أن اليهود لم يكونوا يعدّون التحدث عما جاءت به الرسل من الغيوب ، فكأنهم طولبوا بالإتيان بذلك من رجل أمي كالرسول عليه أفضل الصلاة والسلام .

هذه خلاصة تفرقته ، ورأي الجمهور أوضح حجة وأقوى دليلا ، لما علمته من ان المقصود بيان عجز الناس ـ ولو تضافرت جهودهم وتظاهرت قواهم ـ عن محاكاة القرآن ، وقد سبق لك ان الاسلوب القرآني وحده كان كافيا في تبكيت العرب وإقامة الحجة عليهم بأن البيان الذي تحدوا به لم ينشأ عن ملكة بشرية ، وإنما هو نداء غيبي يخرسُ صوت كل معاند ، ويستأصل شبهة كل مشاقق ، ويهدي أولي البصائر الى سواء السبيل ، وذلك مع غض النظر عن محتواه من الغيوب وغيرها ، وأخبار النبوات وإن كانت هي من ضروب إعجازه فإنها لم تكن هي المبكتة لطواغيت الجاهلية الذين لم يكونوا يؤمنون بالنبوات ، ولا يصفون هذه الأخبار إلا بكونها أساطير الأولين ، ولو كان التحدي في مكة المكرمة بمضمون القرآن دون لفظه لكان في ذلك مجال للكفار بأن يُلَفِّقُوا بعض الأساطير الكاذبة ، ويوهموا أتباعهم بأنها نظيرة ما في القرآن ، إذ لا حكم يحتكم إليه في مثل هذه الأمور عندهم ، بخلاف البلاغة فإن الحكم فيها الذوق والوجدان ، والكل مشتركون فيهما ، وعدم التقييد في المطالبة بالاتيان بكون الآتي مثل الرسول ﷺ في الأمية أبلغ في التحدي وأوغل في التبكيت لما فيه من إفساح المجال للمعارضة

وإرخاء العناء للمعارضين ، وليست في «مـن» دلالة على ما قاله الأستاذ الامام ، لأنها موضوعة لابتداء الغاية غالبا ، وإذا كانت السورة المطلوبة منهم مؤلفة من كلام مثيل لما في القرآن لم تخرج «مـن» عن هذا المعنى الذي وضعت له .

والشهداء جمع شهيد ، وهو الذي يقتضيه القياس ، وحمله بعضهم على أنه جمع شاهد كعالم وعلماء ، وهو مأخوذ من شهد إذا حضر ، كما في قوله تعالى : ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾[1] ، واستعْمِل بمعنى النصير لأن الشاهد يناصر المشهود له بشهادته ، والمراد بالشهداء هنا نصراؤهم من الذين اتخذوهم آلهة من دون الله ، والمراد بدعوتهم استحضارهم لأجل مناصرتهم كما هو شأنهم في اللجوء إليهم من دون الله تعالى .

وأفاد الإمام ابن عاشور بأن في الآية إدماجا لأنها جمعت بين تعجيزهم عن المعارضة ، وتوبيخهم على الشرك ، وهو من أفانين البلاغة ، ويحتمل أن يراد بالشهداء نصراؤهم من أهل البلاغة ، وهو أبلغ في التعجيز ، لما في ذلك من حضهم على استنفار جميع أصحاب الملكات البيانية ، ويعْضُدُه قوله تعالى : **﴿ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾** .

وروي عن ابن عباس والسدي ، ومقاتل والفراء ؛ أن المراد بهم الذين يشهدون لهم عند الله في زعمهم ، وهو كالقول الأول لأن اتخاذهم الآلهة من دون الله إنما هو لأجل تقريبهم إليه كما يقتضيه قوله

---

١ - سورة البقرة : الآية «٢٨٢»

تعالى حاكيا عنهم : ﴿**ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى**﴾[1] ، وروي عن ابن عباس ومجاهد أن المراد بهم الذين يشهدون لهم بمماثلة ما جاءوا به للقرآن ، فإنهم لو احتكموا إلى أرباب الصناعة البيانية ممن هم على مثل اعتقادهم ، وجاءوا بما يزعمون أنه مثل القرآن ما كانوا ليشهدوا لهم ، فإن من شأن البارعين في الصناعة الأنفة من ان يسجل عليهم تصحيح فاسدها أو تزييف صحيحها ، وقد جرت العادة عند العرب إذا ما تنافرت أن تحتكم إلى عقلائها ، وكان المحتكم إليهم يحرصون على تنزيه ساحتهم من نسبة الجور أو الغلط إليهم فيما يحكمون ، ولذلك قال السَّمَوْأل :

إنا إذا مالت دواعي الهوى ... وأنصت السامع للقائل
لا نجعل الباطل حقا ولا ... نلظ دون الحق بالباطل
نخاف أن تسْفَهَ أحلامنا ... فنخمل الدهر مع الخامل

و «من دون الله» متعلق بـ «ادعوا» أي استنصروا بشهدائكم ولا تستنصروا بالله ، فإنه لن ينصركم ، وهو مبني على أن المراد بالشهداء المناصرون ، أما إن قيل إن المراد بهم الذين يشهدون لهم بمضارعة ما جاءوا به للقرآن ، فيكون المعنى ادعوا الذين يشهدون لكم بذلك ولا تدعوا الله إن كنتم تتصورون أن من أعوانكم ونصرائكم من تطاوعه لسانه فينطق بالتسوية بين القرآن وما جئتم به ، وهذا يعني أن يجعلوا جانب الله تعالى كالمشهود عليه ، وهو أيضا من باب توسعة ميدان المعارضة لهم بحيث سمح لهم أن يأتوا بمن

---

١ - سورة الزمر : الآية «٣»

شاءوا من دون الله ، ممن يطمعون أن يميلوا إلى جانبهم فيرفعوا ما يلفقونه من القول إلى مقام القرآن .

ويصح أن يكون متعلقا بشهداء ، وعليه فالمراد استحضروا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله زاعمين أنهم يشهدون لكم يوم القيامة ، و «دون» على هذا القول مستعملة في التجاوز ، وجوّز بعضهم أن تكون بمعنى أمام أخذا من قول الشاعر :

تريك القذى من دونها وهي دُونَهُ

ومعنى ذلك ادعوا الذين يزعمون أنهم يشهدون لكم بين يدي الله ، أما إن قيل إن الشهداء الذين يشهدون لهم بأن ما يأتون به كالقرآن فـ «دون» دالة على التجاوز لا غير ، وجّوز بعضهم تقدير مضاف ، أي من دون حزب الله ويراد بهم المؤمنون توسعة لهم أن يأتوا بمن شاءوا من الحكام الذين هم على ملتهم كما تقدم .

وقوله : «إن كنتم صادقين» تذييل لما تقدم بما يثير حماسهم من تكرار التحدي وتأكيده ، والمراد به إن كنتم صادقين أنه كلام بشر ، أو أنه مظنة للريب ، أو أن الاتيان بمثله أمر مقدور عليه ، وجيء بـ «إن» دون إذا لأن صدقهم لا مكان له هنا ، وقد تقدم الكلام على الصدق في معرض الحديث عن نقيضه وهو الكذب فلا داعي لتكراره .

وإيثار «إن» على إذا ـ في قوله : ﴿فإن لم تفعلوا﴾ مع القطع

بأنهم لا يفعلون ـ لأجل ملاينتهم وإطماعهم في القدرة على الإتيان بالمطلوب ، بعد إثارة نعراتهم بما تقدم من التعريض بهم أنهم كاذبون ، وهم أحرص ما يكونون على إلقاء هذه الوصمة الشائنة ، ودرء هذا العار البغيض عن أنفسهم ، وقد كانوا أصحاب الحمية المتوقدة ، والعصبية الثائرة ، فلا يمكن مع ما سبق من تكرار التحدي وتتابع التقريع إلا أن يفكروا في استعراض ملكاتهم ، والمقارنة بين ما تحدوا به من القول وما هو من مقدور ألسنتهم ، فكأنه قيل لهم قدروا أنكم عاجزون عن فعل ما طولبتم به ، ثم أُتبعت هذه الملاينة المطمعة بالشدة المؤيسة في قوله : ﴿**ولن تفعلوا**﴾ لئلا يبقى لهم عذر أو دعوى يتشبثون بها في تركهم المعارضة ، فقد أغُروا بها بأنواع القول .

وفي قوله : ﴿**فإن لم تفعلوا**﴾ اختصار ، لأنه بمعنى فإن لم تأتوا بسورة من مثله ، وكذا في قوله : ﴿**ولن تفعلوا**﴾ لأن مؤداه ولن تأتوا بسورة من مثله ، و «لن» لا تأتي إلا مع قصد تأكيد النفي أو تأبيده أو لأجلهما معا ، وهي هنا مفيدة للتأكيد والتأبيد كما في قوله تعالى : ﴿**لن يخلقوا ذبابا**﴾[1] لتعذر أن يأتي أحد بمثل القرآن أو بمثل سورة منه في أي عصر كان .

وجملة «ولن تفعلوا» معترضة بين الشرط وجوابه ، وهي تفيد خبرا غيبيا صدقه الواقع ، فقد تعاقبت عند العرب منذ نزول هذه الآية مدارس بيانية متنوعة ، وكان من بين تلامذتها كثير ممن أوغل في

---

١ ـ سورة الحج : الآية «٧٣»

الإلحاد ، وبالغ في محاربة القرآن ، غير أنهم لم تحدثهم أنفسهم أن يخوضوا تجربة فيحاولوا إنشاء سورة واحدة من مثل قصار سوره لتثبيت عقيدتهم وتأييد نزعتهم ، بل قصرت عزائمهم جميعا عن الطموح إلى ذلك ، على أن الوقت الذي نزل فيه القرآن كان زاخرا بأرباب ملكات البيان ، فقد بلغت فيه اللغة العربية أوج ارتفاعها ، وانتهى طوفان الكلام عند العرب إلى أقصى حده ، وكانت عداوة الحق وكره الرسالة الجديدة ، والتكذيب بها قد جمعت بين فئاتهم ، والتقى عليها كتابيهم ووثنيهم ، وقد تعاقدوا بالخناصر ، وتشادوا بالعهود على محاربة الله ورسوله ، إلا من رحم ربك ممن شرح الله صدره للاسلام ، وقليل ما هم في بداية الأمر وكانت آيات التحدي تقرع مسامعهم جميعا ، ومع ذلك رضوا لأنفُسهم الذلة والخنوع من آثار هزيمتهم في هذا المجال ، لأنهم شعروا من أعماق نفوسهم أنهم لو نزلوا حلبة المعارضة لما جاءوا بشيء ما عدا السخافات التي يربأون بأنفسهم عنها ، وسجل التاريخ عليهم هزيمة نكراء لا يعرفون لها نظيرا ، ويتضح بهذا أن هذه الجملة الإعتراضية ـ بجانب إعجاز بيانها ـ تحتوي على إعجاز خبري أقره التأريخ ، وسلم له الحميم والعدو .

وجملة : «فإن لم تفعلوا . . إلى آخره» ؛ مفرعة على الشرط وجوابه على الصحيح ، وليست فذلكة لما تقدم كما قال الألوسي ، فإن المراد فإن عجزتم عن الاتيان بسورة مماثلة لما فيه القرآن ، أو حاولتم المعارضة ، ولم يمكن لشهدائكم أن يسجلوا لكم بأنكم بلغتم

بما أتيتم به شأو القرآن ، فأيقنوا أن ما جاءكم حق نازل من عند الله ، وأنكم اجترأتم عليه بتكذيب رسوله المؤيد بهذه المعجزة الخالدة ، فاتقوا عقابه المعد لأمثالكم من الكفار المكذبين .

وعزا القرطبي إلى جماعة من المفسرين أن في الآية تقديما وتأخيرا ، وأن الأصل وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ، ولن تفعلوا فإن لم تفعلوا فاتقوا النار ، وفرع عليه عدم تمام الوقف على صادقين ، وهو قول مرفوض ، لما علمته من أن جملة «ولن تفعلوا» جاءت معترضة في موضع حسن فيه مثل هذا الاعتراض ، والتجرؤ على القول بأن في القرآن تقديم ما حقه التأخير أو العكس اجتراء عظيم على من أنزله بحسب هذا الترتيب ، لأن تقديم ما حقه التأخير لا يصدر إلا ممن يُعْييه ترتيب الكلمات أو الجمل بحسب ما تقتضيه معانيها ، وهو عجز لا تصح نسبته إلى الله ، ومن نسبه إليه فقد كفر والعياذ بالله ، وما أشبه هذا الذي عزاه القرطبي إلى جماعة من المفسرين - في الغرابة والبُعد - بما ذكره ابن عطية والقرطبي أيضا أن بعضهم ذهب إلى أن الضمير في قوله «من مثله» عائد إلى ما نُزل من قبل من كتب الله ، وفساد هذا الرأي ظاهر بداهة لمخالفته ما يتبادر من معنى الآية ومعاني نظائرها ، ولأن التحدي إنما هو بالقرآن وليس بما تقدمه من الكتب .

والمراد باتقائهم النار اتقاؤهم الأسباب الموصلة إليها ، وأهمها ركوب متن العناد ، والإخلاد إلى الكفر والشقاق كرها للحق وتعاميا

عن الحقيقة مع سطوع حجتها وإشراق براهينها ، وهو من التعبير بالمسبب عن السبب .

والوقود ما تشتعل به النار من زيت أو حطب أو ما أشبهها ، وهو بفتح الواو في قراءة العشرة وقرأ الحسن بن أبي الحسن ، ومجاهد ، وطلحة بن مصرف ، وأبو حيوة ، وعيسى بن عمر الهمداني بضم الواو ، وهي محمولة على أنه مصدر للمبالغة كما قال الشاعر :

فإنما هي إقبال وإدبار

وذلك بأن يُجعل ذلك عين اتقادها ، ولا معنى لتقدير بعضهم مضافا - وهو ذوو - قبل وقود لأنه مما ينفر عنه الطبع السليم ، ويأباه الذوق المستقيم ، فضلا عن كون هذا المحذوف ليس إليه من داع فالمعنى واضح حسب التأويل الذي سبق ، على أن المضموم من هذه اللفظة يأتي بمعنى المفتوح ، والعكس كما ذكره بعض من يعوِّل عليهم من أئمة العربية .

والمراد بالناس الكفار المكذبون بالرسول ﷺ وما نزل عليه ، وهو مبني على أنها نار مخصوصة بالكفار ، وثم نيران أخرى لغيرهم من أصحاب الكبائر ، ويدل عليه تذييل الآية بقوله : «أعدت للكافرين» ، وذهب جماعة إلى أن إعدادها للكفار لا ينافي اشتراك سائر أهل الكبائر معهم في دخولها .

والمراد بالحجارة التماثيل المنحوتة التي عبدوها من دون الله وعلقوا على عبادتها أمل نجاتهم ، فإنهم يعذبون بها يوم القيامة لمضاعفة حسرتهم على تأليهها ، وبيان حقارتها عند الله عندما تنقلب أداة ضر ، بعدما عدوها وسيلة نفع ، وسببا للسحق بعدما كانوا يطمعون أن تكون لهم سبيلا إلى الزلفى ، وهناك يكتشفون ضلال عقولهم وخيبة سعيهم إذ عدلوا عن عبادة الله خالق السماوات والأرض ومن فيهن إلى عبادة أحجار نحتوها بأيديهم ، وصوروها بحسب رغبتهم ، لا تسمع ، ولا تبصر ، ولا تحسب ، ولا تفكر ، ولا تأتي بخير ، ولا تدفع ضيرا ، ويشهد لهذا التفسير قوله تعالى : **﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون﴾**[1] ، وقيل هي حجارة الكبريت لتميزها بين الأحجار بسرعة الاشتعال ، وشدة الحرارة ، وكثرة الدخان ، ونتن الرائحة والالتصاق بالأبدان ، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما ، أخرجه ابن جرير ، واخرج هو وعبدالرزاق وسعيد بن منصور وعبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني في الكبير ، والحاكم وصححه مثله عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ، وعول عليه جماعة من أهل التفسير بناء على ما تقدم من أن بعضهم يرى أن قول الصحابي في التفسير له حكم الرفع ، وهذان الصحابيان الجليلان معدودان في مقدمة الصحابة في فن التفسير ، رواية ودراية ، وقد سبق أن كثيرا من العلماء يرون مثل هذا القول لا يعدو أن يكون موقوفا على الصحابي المنسوب إليه ، ومن ثم عول أصحاب الرأي الأول على

---

١ ـ سورة الأنبياء : الآية ٩٨.

ما دلت عليه آية الأنبياء من معنى ، وتعضده النصوص الدالة على أن المجرم يعذب يوم القيامة بآلة إجرامه ، كقوله تعالى : ﴿**والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم يوم يُحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون**﴾[1] ، وقوله صلى الله عليه وسلم : «من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا فيها أبدا ، ومن قتل نفسه بسم فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدا فيها أبدا . .» ، ويمكن الجمع بين الرأيين بان تلك الحجارة نفسها تتحول إلى حجارة ذات طبع كبريتي ، وذكر الناس والحجارة لا ينافي أن يكون لهذه النار وقود غيرهما ، فالشياطين ومردة الجن تشتعل بهم كما تشتعل بكفار البشر والعياذ بالله .

وهذه النار إن كانت خاصة بالكفار المشركين فلسائر أهل الكبائر نيران أخرى يعذبُون بها ، وإن كانت عامة لهم ولغيرهم فقوله : «اعدت للكافرين» ما هو إلا لمزيد التنفير من الكفر والتحذير من الدنو منه ، وأي كفر أعظم من كفر الذي يتعامى عن آيات الله ، ويتصامم عن دعوته مع ظهور حجتها وإشراق نورها ، وإن أعظم حجة على صدق هذا القرآن المنزل من عند الله هذا العجز البشري طوال القرون الخالية عن الإتيان بشيء من مثله ، لا سيما في ذلك العصر عندما كان المسلمون قلة مضطهدين ، ولم تكن لدى الكفار

---

١ - سورة التوبة : الأيتان ٣٤ ، ٣٥.

حيلة لإسكات هذا الصوت إلا اللجوء إلى العنف والارهاب دون معارضته بصوت من مثله .

ولرُب قائل يقول : لا يبعد أن يكونوا قاموا بالمعارضة وأتوا بمثل القرآن في روعة بيانه وجمال أسلوبه ، وإنما نفوذ المسلمين في العرب هو الذي قضى على ما جاءوا به ، وقد سجل التأريخ محاولة مسيلمة وغيره للقيام بهذه المعارضة ؛ والجواب عن ذلك أن هذا التحدي لم يكن بعدما كانت أزمة الأمور في جزيرة العرب بأيدي المسلمين ، وإنما بدأ بمكة المكرمة والجاهلية في أوج قوتها وعنفوان جبروتها ، وكان العرب على اتصال ببعض ممالك الفرس والروم ، فلو أنهم جاءوا بشيء مما طولبوا به لطاروا بذلك فرحا ونشروا خبره في الآفاق وسجله التاريخ ، وبقي محفوظا لدى الأمم التي كانت تكيد للاسلام وتناوىء القرآن ، ولكن شيئا من ذلك لم يكن ، أما ما جاء به مسيلمة ونظراؤه فقد كان من السخف بحيث يربأ اللبيب بنفسه عن نسبته إليه ، وإذا كانت المعارضة قد تعذرت على قريش وهي ذؤابة العرب ، ومنبع البيان ، وأساتذة البلاغة ، فأحرى بغيرهم أن تتعذر عليه .

وإعداد الشيء تهيئته ، والنار مهيأة للكفار بما أُعد فيها من صنوف العذاب ، وبنفس الإضرام الذي هو أكبر سبب لتعذيبهم ، واستدل بالآية على أن النار قد خُلقت وهُيئت لاستقبال أهلها وكذا الجنة وهو قول جمهور الأمة ، وذهب أكثر المعتزلة وبعض أصحابنا

كأبي المؤثر وأبي سهل الفارسي وابن أبي نبهان إلى أنهما لم تُخلقا إلى الآن وإنما تخلقان يوم القيامة ، وعزا ابن عطية هذا القول إلى المنذر بن سعيد البلوطي الأندلسي ، وعَدَّهُ سقوطا منه ، والمسألة ليست من مسائل الدين القطعية لاحتمال أن يكون قوله : ﴿**أُعِدَّت للكافرين**﴾ ، ومثله في الجنة ﴿**أعدت للمتقين**﴾ محمولا على الإخبار عن المستقبل بصيغة الماضي لتحقيق وقوعه ، نحو قوله تعالى : ﴿**ونفخ في الصور**﴾[1] وآيات أخرى .

وإنما يترجح القول بأن الجنة والنار قد خلقتا بالأحاديث الصحيحة الناصة على ذلك ، وإنما جعلتها مرجحة ولم أجعلها قاطعة لأنها لم تبلغ مبلغ التواتر اليقيني الذي يفيد العلم القطعي لأن قصة آدم عليه السلام وإسكانه الجنة ثم إخراجه عنها ؛ لا تفيد إلا الترجيح فقط للخلاف الموجود بين علماء الأمة ، هل تلك الجنة هي جنة الخلد أو غيرها ؟

وجملة أعدت للكافرين مستأنفة لبيان شأن هذه النار .

*

---

١ - سورة يس : الآية «٥١»

﴿وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار كلما رُزِقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رُزِقنا من قبل وأتوا به متشابها ولهم فيها أزواج مُطَهَّرَةٌ وهم فيها خالدون﴾(٢٥) .

مضت سنة الله في خطابه لعباده أن يشفع الترهيب بالترغيب ، ويجمع بين الوعد والوعيد لتربية النفس الإنسانية وإيقاظ أحاسيسها بالتشويق تارة ، وبالتخويف تارة أخرى ، لأن كلا الأمرين حافز إلى فعل الخير ، وواق من ارتكاب ضِدِّه ، والناس متباينون في طبائعهم ، فمنهم من هو أسرع تأثرا بالتشويق ، ومنهم من يتأثر بالتخويف ، ومنهم من يدفعه التشويق إلى المسارعة إلى الخيرات ، ويمنعه التخويف من ارتكاب الموبقات ، وإصلاح النفس الإنسانية هو المقصد الأساسي للقرآن ، فلذلك جاء خطابه بما يتسع لأحوال الناس جميعا .

هذا وذكر إمام المعاني جار الله الزمخشري أن هذا العطف هو عطف جملة ثواب المؤمنين على جملة عقاب الكافرين ، والتبس كلامه على أبي حيان الأندلسي فحمله في تفسيره «البحر المحيط» على أن مراده به عطف الجملة على الجملة ، وهذا الذي دعا أبا حيان إلى تبرير التعاطف بين الجملتين مع كون المعطوفة إنشائية ، والمعطوف

عليها خبرية ، وبناه على رأي من لا يشترط اتحاد الجملتين في الإنشاء أو الخبر لجواز عطف إحداهما على الأخرى ، وأورد شواهده القاضية بصحته ، والزمخشري لم يقصد ما فهمه أبو حيان ، ولم يرد بالجملة الجملة الإصطلاحية عند علماء العربية ، وإنما أراد بها مجموعة من الكلام مشتملة على جُمَل ، وقصده واضح ، وقد فصل كلامه تفصيلا السيد الجرجاني بحيث لم يترك أي لبس حوله ، فالمعطوف هنا جملة الكلام الخاصة بثواب المؤمنين ، والمعطوف عليه جملة الكلام الخاصة بعقاب الكافرين مع غض النظر عما اشتمل عليه كل من المعطوف والمعطوف عليه مما يسمى جملة في الإصطلاح ، والتناسب بين المتعاطفين ما بينهما من التقابل ، وسمى السيد هذا العطف عطف قصة على قصة ، وسبق الحديث عنه في قوله عز وجل : ﴿**ومن الناس من يقول آمنا بالله . .**﴾ «الآية» .

واختُلف من أين تبدأ القصة المعطوف عليها ، فذهب السيد الجرجاني إلى أن بدايتها قوله : «وإن كنتم . .» وذكر الألوسي عن بعضهم أنه أقضى لحق البلاغة ، وأدعى لتلاؤم النظم لأن بداية الكلام وهي : «يا أيها الناس اعبدوا» شاملة لفريقي المؤمنين وغيرهم ، ثم خوطب غير المؤمنين بقوله «وإن كنتم» وهو خطاب يتضمن الإنذار وعُطف عليه خطاب المؤمنين بقول : «وبشر . .» ومعناه البشارة المقابلة لما في خطاب الطائفة الأولى من الإنذار ، ومعنى ذلك أن الله سبحانه أوحى إلى رسول الله ﷺ أن يدعو الناس جميعا إلى عبادة الله ، ثم أمره أن ينذر المعاندين ويبشِّر المؤمنين ،

وذهب السعد التفتازاني إلى أن بدايتها من قوله : ﴿**فإن لم تفعلوا**﴾ لأن السياق لوصف حال الكفار وبيان منقلبهم ، وهذا هو الذي يتلاءم مع ما اخترته من قبل وهو أن الخطاب في قوله : ﴿**وإن كنتم**﴾ يتوجه إلى جميع الفئات المخاطبة بقوله : ﴿**يا أيها الناس**﴾ ، وجوز الزمخشري أن يكون العطف على : «اتقوا» واعترض من وجهين :

أولهما : أن العطف يقتضي جواز حلول كل من المعطوف والمعطوف عليه محل الآخر ، ولا يجوز حلول بَشِّرٍ مكان اتقوا .

ثانيهما : أن الأمر لا يعطف على أمر آخر مع عدم اتحاد المأمور إلا مصحوبا بالنداء كما نص عليه النحويون .

ويدفع الأول أن المتعاطفين لا يشترط جواز تعاقبهما بحيث يحل المعطوف مكان المعطوف عليه ، والدليل عليه قوله تعالى : ﴿**الذي خلقكم والذين من قبلكم**﴾ ، حيث عطف الاسم البارز - وهو الموصول - على الضمير المتصل ، ولا يصح تقديم الموصول وعطف الضمير عليه بالإجماع ، وقد ورد نحوه كثيرا في القرآن ، وكذا في الكلام العربي الفصيح منثوره ومنظومه ، كما يدل عليه قولهم : «رب رجل وأخيه لقيتُهما» مع عدم جواز تقديم أخيه على رجل بالإجماع في هذا المثال ، لما يترتب عليه من عدم وجود معاد للضمير ، ودخول رب على المعرفة وهي لا تدخل إلا على النكرات ، وهذا الذي ذكرته يغني عما أجاب به بعضهم من أن كلا من «اتقوا» و«بشر» مترتبان على أمر واحد وهو ظهور معجزة القرآن ، وتكذيب

المعاندين بها ، وتصديق المؤمنين ، والتكذيب هو الذي ترتب عليه الوعيد ، كما أن التصديق هو الذي ترتب عليه الوعد .

وأجيب عن الثاني بأن جواز عطف أمر على أمر مع اختلاف المأمورين حال النداء ؛ لظهور المراد بكلا الأمرين بقرينة النداء ، دليل على جواز ذلك عند وضوح المراد بأية قرينة أخرى ، ويدل عليه قوله تعالى : ﴿**يوسف أعرض عن هذا واستغفري لذنبك**﴾[1] ، فإن القرينة هنا ما دخل على الأمر الثاني من علامة التأنيث ، ومثله التفاوت بين الأمرين هنا ، فأولهما جاء بصيغة الجمع ، وثانيهما بصيغة الإفراد ، وذلك كاف في الدلالة على ما يراد بكل منهما .

ومن التكلف الظاهر تجويز السكاكي في المفتاح كون «بشر» معطوفا على قل مقدر قبل «يا أيها الناس اعبدوا» ، ومثله قول القزويني في الإيضاح أنه معطوف على أنذر مقدر بعد «أعدت للكافرين» أي فأنذر الذين كفروا ، وبشر الذين آمنوا ، ولست أدري ما الداعي إلى حمل القرآن على هذه المسالك الملتوية مع وضوح الوجه الأول الذي قاله الزمخشري ، وعدم تعذر الوجه الثاني وإن ذهب السيد الجرجاني إلى أن مذهب القزويني أصح المذاهب بعد الوجه الأول مما في الكشاف .

والتبشير الإخبار عن المحبوب ، فهو مضاد للإنذار ، واشترط بعضهم عدم علم المبشَّر بالنبأ السار الذي يبشر به ، وهو الذي اعتمده الزمخشري ، وعليه فمن حدث أحدا حديثا يَسُرُّه ،

---

١ - سورة يوسف : الآية «٢٩»

والمحدَّث عارف به فهو إخبار وليس بتبشير ، والصحيح أنه تبشير على كلا الحالين ، لأن الله سبحانه أمر نبيه ﷺ هنا أن يبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالجنات ونعيمها ، مع أنه تقدم في القرآن المكي تبشيرهم بذلك ، فهم ليسوا على جهل بما به يبشَّرون ، وإنما يزدادون بتجديد التبشير نشاطا في السعي إلى الخير ، وتوقيا من الوقوع في المهلكات .

وقد سبق الكلام في الإيمان وبيان أن ماهيته الشرعية تشمل الأعمال الصالحة التي يقتضيها توحيد الله تعالى ، وهو الذي حكى العلامة ابن تيمية - كغيره - إجماع السلف عليه ، وروى أبو القاسم اللالكائي عن البخاري أنه اجتمع بنحو ألف من أئمة السلف فلم يكونوا يختلفون في ذلك ، ومع هذا فإن جل المفسرين استدلوا بعطف العمل الصالح على الإيمان على تغايرهما ، لعدم جواز عطف الشيء على نفسه ، وأرى أن الأقرب إلى ما تقتضيه الأدلة القرآنية والحديثية ما أفاده الإمام ابن تيمية ، وهو أن الإيمان إذا أطلق فمدلوله العقيدة والعمل معا ، وإذا عُطف عليه العمل كما في هذه الآية فيحتمل أن يكون من باب عطف الخاص على العام ، وأن يكون المراد به العقيدة وحدها ، كما أن المسكين والفقير إذا أفرد أحدهما كانا صنفا واحدا ، وإذا عُطف أحدهما على الآخر كانا صنفين ، ومثله يقال في الألفاظ التي تتحد مدلولاتها كالبر والتقوى والمعروف ، وكالإثم والعدوان والمنكر ، وهذا لا ينافي أن يكون مقر الإيمان القلب لأن صلاح الجسد متوقف على صلاح القلب ، كما في

حديث النعمان بن بشير الذي أخرجه البخاري : «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسد الجسد كله» .

والأمر بتبشير المؤمنين يجوز أن يكون للنبي ﷺ ، وأن يكون لكل من يصلح للتبشير ، وهذا إذا لم يُقصد بالخطاب معين ، نحو قوله عليه أفضل الصلاة والسلام : «بشر المشائين في الظلم الى المساجد بالنور التام يوم القيامة» ، والوجهان جائزان في كل ما كان مثله في القرآن ، كقوله تعالى : **﴿نبىء عبادي أني أنا الغفور الرحيم﴾**[1] ، وقوله : **﴿واضرب لهم مثلا رجلين﴾** وقوله : **﴿واضرب لهم مثل الحياة الدنيا﴾** وقوله : **﴿واضرب لهم مثلا أصحاب القرية﴾** .

والأعمال جمع عمل وهو ما يزاوله العامل ، واختلف في شموله للترك ، وبناء على الشمول يكون اجتناب المعاصي داخلا في الأعمال الصالحة ، وعلى عدمه فاجتنابها يفهم قصده بذكر الأعمال الصالحة بحسب ما تقتضيه ـرائن ، والصحيح عدم الشمول ، لأن تفسير العمل بالمزاولة ينافي أن يراد به الترك ، هذا من حيث مدلول لفظ العمل اللغوي ، وأما من الناحية الشرعية فالقرائن هي التي تدل عند إطلاق العمل الصالح على قصد فعل الحسنات واجتناب السيئات معا لأن تقبل الأعمال موقوف شرعا على اجتناب محبطاتها من الكبائر ، بدليل قوله تعالى : **﴿إنما يتقبل الله من**

---

١ ـ سورة الحجر : الآية «٤٩»

المتقين﴾[1] ، وقوله : ﴿يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم﴾[2] ، وقوله : ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى﴾[3] .

شمولية الصالحات لعمل الخير :

والصالحات جمع صالحة ، والأصل أنها صفة لموصوف ؛ ولكن أجريت مجرى الأسماء ، فلذلك أطلقت من غير تقدير محذوف قبلها ، ولعل التاء فيها لنقلها من الوصفية إلى الإسمية ، ومثلها الحسنة والسيئة ، فإن كلا منهما تطلق على ذات العمل من غير تقدير موصوف وقد ورد في الكلام العربي إطلاق الصالحة على حقيقة العمل ، ومنه قول الحُطَيْئَة :

كيف الهجاء وما تنفك صالحة　　من آل لام بظهر الغيب تأتيني

وتصدق الصالحات على كل ما يُطلب فعله سواء كان طلبه جازما ـ وهو الواجب ـ أو غير جازم ـ وهو المندوب ـ وكذلك اجتناب المنهيات ـ إذا عد من عمل الصالحات ـ يدخل فيه ما كان النهي عنه جازما ـ وهو المحرّم ـ أو غير جازم ـ وهو المكروه ـ ودخول المندوبات والمكروهات في ذلك بطريق التبعية .

والتعريف في الصالحات للجنس لعدم قصد صالحات معينة ،

---

١ ـ سورة المائدة : الآية «٢٧»
٢ ـ سورة الحجرات : الآية «٢»
٣ ـ سورة البقرة : الآية «٢٦٤»

اللهم إلا أن يراد بها ما سبق التنويه به من صفات المؤمنين فيما أنزل قبل من السور ، كقوله تعالى في سورة المؤمنون : ﴿**قد أفلح المؤمنون** . . ﴾ إلى ﴿. . **أولئك هم الوارثون**﴾ ، وقوله في سورة المعارج ﴿**إلا المصلين** . . ﴾ إلى ﴿. . **أولئك في جنات مكرمون**﴾ ،

وقوله في سورة الفرقان ﴿**وعباد الرحمن** . . ﴾ إلى ﴿. . **أولئك يجزون الغرفة**﴾ ، وبناء على أنه للجنس فالمراد بها ماهية الأعمال الصالحة ، وتصدق على الواحد فصاعدا إن كان اللفظ الدال عليها مفردا ، وعلى الثلاثة فأكثر إن كان جمعا كما في هذه الآية ، وليس من المعقول أن يستوعب الإنسان الواحد صالحات الأعمال على اختلافها ؛ لعجز الطاقة البشرية عن استيعابها ، كما أنه ليس من المعقول أن يكتفي منها بثلاثة أعمال فحسب ، وإنما تختلف الواجبات باختلاف أحوال المكلفين ، فمن البدهي أن تراعى الفوارق بين حالات الغنى والفقر ، والسعة والضيق ، والسفر والحضر كما تراعى فوارق الذكورة والأنوثة ، فالتكاليف تختلف باختلاف هذه الأحوال جميعها ، فالغني ينوء بما لا ينوء به الفقير منها ، وكل من الرجل والمرأة مخصوص بتكاليف معينة بحسب نوعهما ، فوق التكاليف العامة التي يشتركان فيها ، وهكذا يقال في الحاضر والمسافر ، وهلم جَرًّا ، وإنما مصدر بيان هذا كله الشريعة الغراء التي نزل بها الكتاب العزيز ، ووردت بها السُّنَّة المطهرة ، ولا يحكم على العمل بالصلاح أو غيره إلا بمقاييسها ، وهي بحمد الله جامعة لحكم كل شيء إما تفصيلا وإما إجمالا ، والجزئيات غير

المنصوص عليها تستفاد أحكامها بالرجوع إلى القواعد العامة ، ولا دخل للعقول والعادات والأعراف في شيء من ذلك .

الشريعة ميزان الأعمال :

ولا ريب أن الفطرة السليمة تهدي إلى الخير وتدعو إلى الصالحات غير أنها لا تكفي لأن تكون مصدر الأحكام ، وموئل الاحتكام ، لأنها كثيرا ما تتأثر بالمؤثرات المختلفة ، ومن هنا كان اتصال الإنسان بخالقه تعالى لا يكون إلا بطريق ما شرعه من الأحكام بوحيه المنزل ، ولذا لم يوكل الناس إلى عقولهم في تمييز الخير من الشر ، والنفع من الضر ، فقد يستحسن عقل ما يستهجنه آخر ، وتستسيغ فطرة ما تأباه فطرة أخرى ، وهذا لتأثير العوامل التربوية والاجتماعية والشخصية على نفوس النـاس ، وكثيرا ما تكون البيئة عاملا مهما من هذه العوامل ، ومن ثم تختلف أحوال مجتمعات الناس في استحسان الأمور واستقباحها ، ولأجل ذلك كان ميزان الأعمال الذي يفرز الصالح من غيره هو كتاب الله وسنة رسوله عليه أفضل الصلاة والسلام .

ورُوِيَتْ عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، ومَن بعدهم من مفسري التابعين أقوال في المراد بالصالحات ، منهم من قال إنها الإخلاص ، ومنهم من ذهب إلى أنها الجمع بين العلم والنية ، والصبر والإخلاص ، وذهب بعضهم إلى أنها الصلوات الخمس ، وقال آخرون هي الأمانة ، وذهبت طائفة إلى أنها التوبة ، ولا تعد

هذه آراء مختلفة ، وإنما ذلك كله من أمثلة الأعمال الصالحة ، وقد تكرر في هذا التفسير عدم اعتبار مثل هذا خلافا ، وإنما كانت تختلف إجابات الصحابة وغيرهم باختلاف أحوال السائلين أو السامعين ، فتارة يكون اللائق بالمقام الحض على الصلوات الخمس لتهاون السائل أو المستمع بها ، وتارة يكون الأجدر الحث على الأمانة للتقصير فيها ، وتارة تدعو الحال إلى التذكير بالإخلاص أو بالتوبة ، وتفسيرنا للصالحات بأنها ما وافق الكتاب والسُّنَّة يجمع جميع ما قالوه .

وهذا التبشير إنما هو للمؤمنين حقا الذين انعكس إيمانهم على أعمالهم ، فلا يأتون شيئا ولا يذرونه إلا بحسب تعاليم الحق التي نزل بها الكتاب المبين ، وفصلها الرسول الأمين صلوات الله وسلامه عليه ، وبيان استحقاقهم هذا الثواب لم يكن إلا من طريق الوحي ، إذ لا دخل للعقول في مثل ذلك خلافا للمعتزلة القائلين بأن الوحي لا يكون إلا مؤكدا لما يدل عليه العقل ، وأن مثوبة الله لعباده واجبة عليه لهم إن قاموا بما فرضه عليهم من الأعمال ، والحق أن المثوبة ليست إلا محض فضل من الله ، وأن طاعة العبد لربه واجبة على أي حال ، ولو لم تكن تترتب عليها مثوبة ، وليست موجبة على الله تعالى شيئا ، فالله يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد ، وبحسب الإنسان هذه الآلاء التي يسبح في خضمها منذ بداية نشأته وإلى انتقاله إلى الدار الآخرة ، داعيا ملحا إلى استنفاد الجهد واستفراغ الطاقة في طاعته تعالى ، ولو أن نعمة من أبسط هذه النعم قوبلت بأعمال الناسك

الأواب الذي وقف حياته كلها على عبادة ربه ، ولم يترك شيئا مما في وسعه من الطاعات إلا فعله ، ولا شيئا من المنهيات إلا جانَبَهُ لذهبت تلك النعمة بهذه الأعمال كلها ، فما بالك بهذا البحر الواسع من النعم ، مع أن التوفيق لصالحات الأعمال هو نفسه من أجل الآلاء وأوسع المنن بحيث لا يمكن لإنسان أن يفي بشكره على أي حال .

والجنات جمع جنة وهي الحديقة ذات الشجر الملتف بعضه على بعض مأخوذة من جن بمعنى ستر ، لأن شجرها ساتر لأرضها ولمن كان داخله ، واشتقاقات هذه الكلمة كلها دالة على الستر كالجنون والجنين والجن والجنان ، فالجنون ساتر للعقل ، وسائرها مستورة ، وتطلق الجنة على الشجر نفسه ، كقول زهير :

كــأن عيني في غـربي مقتلة ... من النواضح تسقي جنة سحقا

فإن مراده بالجنة النخل ، ومن العلماء من ذهب إلى أن اسم الجنة لنفس الشجر لا للأرض ذات الشجر .

وفي تشويق الله سبحانه وتعالى إلى الدار التي أعدها للأبرار يوم القيامة ، وتسميتها جنات تنويه بقيمة النباتات وعظم نفعها ، ففي تلك الدار قصور شامخة لا يتصور العقل علوها ، غير أن الله سبحانه لم يسمها المدينة أو نحوه من الأسماء الدالة على المباني ، وإنما سماها جنة ، وهذا لأن كل شيء يألف ما كان إلى جنسه أقرب ، ويشتاق ما كان إلى وصفه أدنى ، والإنسان والنبات مشتركان في الحياة وإن اختلف نوع الحياتين ، بعكس المباني فإنها وإن راقت

للعين بزخرفها وأبهجت النفس بتشكيلها لا تجامعهما في صفة الحياة ، وبجانب ذلك فإن تنوع النباتات واختلاف صنوف الشجر مما يزيد النفس سرورا والعين قرارا ، فلذلك خصت دار الثواب بهذا الاسم ، وهي ذات مراتب متفاوتة تفاوت أصحابها في الأعمال .

والجريان سرعة سيلان الماء ويطلق على العَدْو السريع من الإنسان وغيره ، ورأي العلامة ابن عاشور أنه موضوع للعَدْو السريع ، .وأن إطلاقه على سيلان الماء مجاز ، والشائع خلاف ما قال .

والأنهار جمع نَهَر ـ بالتحريك ـ وهي اللغة الفصحى ، وقد تُسَكَّن الهاء ، ويدل على فصاحة التحريك ، قوله تعالى : ﴿في جنات ونَهَر﴾[1] ، ويلائمه الجمع على أنهار ، لأن أفعالا جمع لكل اسم ثلاثي إلا ما كان مفتوح الفاء ساكن العين ، فيجمع على أفعل كأنهر ، ولم تأت هذه الصيغة في القرآن ، وكفى بذلك دليلا على رجحان التحريك .

وأصل النهر السعة ، ومنه قوله ﷺ : «ما أنهر الدم» أي وسع الجرح حتى أسال الدم ، وسمي به المجرى الواسع للماء ، وهو فوق الجدول ودون البحر ، ومنهم من يرى أنه الماء الجاري نفسه ، وعلى الأول فإسناد الجريان إليه من باب المجاز العقلي للملابسة بين الماء ومجراه ، ويجوز أن يكون من باب المجاز اللغوي والعلاقة إطلاق اسم المحل على الحال ، وعلى الثاني فالإسناد حقيقي .

---

١ ـ سورة القمر : الآية «٥٤»

وقد تردد ابن عطية بين هذين القولين ، فبينما هو يقول : «والأنهار المياه في مجاريها المتطاولة الواسعة» ، إذا به يقول بعد بضعة أسطر «ونسب الجري إلى النهر وإنما يجري المـاء وحده تجُّوزا» كما قال : «واسأل القرية . . »[1] فتراه بنى كلامه الأول على رأي والأخير على آخر ، وقد تعجّب أبو حيان من هذا التعارض بين عبارتيه ، وهو حري بأن يُتعجب منه .

وجريان المـاء بين المروج الخضراء مما يضاعف بهجة النفس وقرة العين ، وسرور الخاطر ، فما بالك إذا كانت المروج ـ من حسن الشكل وبديع المنظر ـ بحيث لم تر مثل حسنها عين ، ولا يتصور جمالها خيال ، وكانت المياه تنساب على تراب المسك والكافور ، وتتدفق على أحجار الدر والياقوت ، فإنها دار الخلود التي يصف الله تعالى ما فيها بقوله : ﴿فلا تعلم نفس ما أُخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون﴾ ، وفي الحديث القدسي : «أعددت لعبادي ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» ، وذكر أن أنهار الجنة تجري مطردة في غير أخاديد ، وذلك مما يضاعف بهجة النفوس بها ، وسرور الخاطر برونقها .

ومما يستغرب منه توقف الإمام محمد عبده عن تفسير حقيقتي الجنة والنار ؛ هل هما بمعناهما المفهوم عند الناس ، أو أن لهما حقيقة غير ما يتصور ، وبنى عليه جواز أن يكون ذكر الأنهار ترشيحا للجنات التي أريد بها التشبيه ، وحاصل كلامه أنه من المحتمل أن

---

١ ـ المحرر الوجيز ، ص ١٤٧ طبعة المغرب .

يكون المراد بالأنهار غير المعنى المتبادر ، وأن لا تكون هناك جنات ولا أنهار بحسب معناها المفهوم عندنا ، وأن يكون ما هناك حقيقة أخرى شبهت بالجنات والأنهار ، وتعقبه السيد رشيد رضا بأنه لو لم يرد في هذا المقام إلا ذكر الجنة أو الجنات لوجب التفويض وامتنع الترجيح ، أما وقد ذكر في آيات أخرى أنواع من الشجر المثمر والثمرات فقد تعين ترجيح الشق الثاني وإلا كنا هربنا فيما يتعلق بعالم الغيب من معاني الألفاظ إلى تأويلات الباطنية المعطلين للحقائق الظاهرة التي تدل عليها الألفاظ (١) .

ومن فضل الله على عباده أن جعل مثوبتهم في الدار الآخرة من جنس ما ألفوه في الدنيا من صنوف النعم وأنواع الملذات ، فإن النفس البشرية إلى مألوفها أميل ، وفي معروفها أرغب ، والإنسان بمروره بالدنيا يكتسب معارف جمة تتعلق بشئون الحياة ، فإذا شوق إلى ما عهده فيها مما يميل إليه طبعه ، وترغب فيه نفسه كان ذلك أسرع في التأثير عليه مما لو كان تشويقه إلى ما لم يعهد له مثيلا . هذا مع التفاوت الكبير والبون الشاسع بين نعيم الدنيا وملذاتها ، وما أعده الله سبحانه في الدار الآخرة للمتقين من جنس هذا النعيم وصنوف تلك الملذات ، فما في الدنيا لا يعد شيئا بجانب ما في الآخرة ﴿**وما عند الله خير وأبقى**﴾ .

وجريان الأنهار من تحتها هو انسيابها تحت تلك الأشجار الباسقة الزاهية ، وتدفقها تحت قصورها البهية العالية .

---

١ - تفسير المنار ، حـ ١ ص ٢٣٢ ، ط ٤ .

والظاهر أن «أل» في الأنهار للجنس ، وقيل إنها للعهد ، والمعهود ما سبق من وصفها في سورة القتال ، وذلك قوله تعالى : **﴿فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى﴾**[١] ، وهو مبني على أن آية القتال نزلت بمكة ، ولست أدري ما هو دليلهم على ذلك ، فإن جل أئمة التفسير يقولون إن سورة القتال نزلت بالمدينة ، وذلك واضح من نفس السورة ، على أن أكثر الآيات المكية الواصفة للجنة وأنهارها ذكرت فيها الأنهار مُعَرَّفَة ، وجوّز الزمخشري أن تكون «أل» سادّة مسد الإضافة ، فيراد بها أنهارها ، وأورد عليه بأنه مذهب كوفي ، وتعقب ابن عاشور هذا الإيراد بأن الزمخشري لم يرد أن «أل» عوض عن المضاف إليه ، فإنه بنفسه قد أباه في تفسير قوله تعالى : **﴿فإن الجحيم هي المأوى﴾**[٢] ، وإنما أراد أن الإضافة واللام متعاقبتان هنا ، وليس ذلك صالحا في كل موضع ، ورأى ابن عاشور أن مذهب الكوفيين مقبول ، وأنهم لم يريدوا إلا بيان حاصل المعنى من ذلك التعريف ، فإن تقدير المضاف إليه هو الذي جعل المضاف المذكور كالمعهود ، فأدخلت عليه لام التعريف العهدي ، غير أنه اختار كون الداعي إلى تعريف الأنهار التفنن لسبق تنكير جنات[٣] .

وجملة **﴿تجري من تحتها الأنهار﴾** وصف لجنات ، و **﴿كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا﴾** وصف ثان ، ويجوز أن يكون استئنافا بيانيا لبيان.

---

١ ـ سورة القتال : الآية «١٥»

٢ ـ سورة النازعات : الآيات «٢٧ ـ ٣٠»

٣ ـ التحرير والتنوير ، حـ ١ ص ٣٥٥ ، الدار التونسية للنشر .

حالهم في هذه الجنات ،لأن ذكر الجنات مشعر بالثمار ، فيمكن للسامعين أن يتساءلوا كيف طريقة انتفاعهم بثمارها ؟ فيجابوا بذلك ، وجوَّز الزمخشري وعدد كبير من المفسرين أن يكون خبرا لمبتدأ محذوف تقديره هم كلما رزقوا منها . . الخ ، أو هي ، وضعَّف قطب الأئمة رحمه الله في الهيميان تقدير المبتدأ لتمام المعنى بدونه ، ولأن الزمان لا يخبر به عن اسم العين ، فلا يقال محمد يوم الجمعة ، بخلاف اسم المعنى نحو الصوم يوم الجمعة مثلا ، ومن الواضح أن لـ «كلما» حكم ظرف الزمان لأن إضافة «كل» الدالة على العموم إلى «ما» المصدرية الظرفية يقتضي استغراق الأزمان المقيدة بصلة «ما» ، وذلك لا ينافي شرطية كلما ، ككثير من الظروف التي تستمد الشرطية بإضافتها إلى «ما» نحو «حيثما» ، وأجاز القطب أن تكون هذه الجملة حالا من جنات ، وهو ضعيف جدا لما تقرر عند علماء الإعراب من أن الجمل بعد النكرات صفات ، وإنما تكون أحْوالا بعد المعارف .

وللقائلين بتقدير المبتدأ أن يقولوا إن الظرف ليس وحده هو الخبر وإنما الخبر هو الجملة بتمامها ، وفيها ما يصلح وحده ـ لو أفرد ـ أن يكون خبرا وهو «قالوا» .

و «من» في الموضعين لابتداء الغاية وجوّز أن تكون للبيان فيهما ، وجوّز الزمخشري أن تكون في قوله «من ثمرة» واردة على طريق قولهم رأيت منك أسدا ، وهو من باب التجريد .

والظاهر أن «من ثمرة» بدل من قوله «منها» لجواز قول

القائل : أكلت من حديقة فلان من تفاحها أو من رمانها ، وهو بدل بعض من كل ، ويجوز أن يكون بدل اشتمال و«رزقا» مفعول ثان لرزقوا وليس مفعولا مطلقا كما قال بعض المفسرين . «وقالوا» جواب للشرط المفهوم من «كلما» ومعنى ذلك أنهم إذا جيئوا بشيء من فاكهتها ظنوه هو عين مارُزِقُوه من قبل ؛ لما بين شكليهما من التشابه ، ومرادهم ما رزقوه من قبل في الحياة الدنيا ، حسبما روى ابن جرير عن ابن مسعود وابن عباس وآخرين من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، ورواه عبد بن حميد عن علي بن زيد وقتادة ورجحه ابن جرير والزمخشري ويعني ذلك أن ثمار الجنة شبيهة بثمار الدنيا من حيث الأشكال وإن تباينت في لذاتها .

وعلل الزمخشري هذا التشابه بأن الإنسان آنس بمألوفه وأميل إلى معهوده ، فإذا رأى ما لم يألف ربما نفر عنه طبعه وعافته نفسه ، ولأنه ربما إذا رزق شيئا من جنس ما كان له به عهد ، ورأى فيه مَزِيَّة ظاهرة بالتفاوت بينه وبين ما سبق له به العهد ، ضاعف ذلك ابتهاجه واستثار استغرابه واستعجابه ، وأدرك حقيقة النعمة فيه ، وتحقق مقدار النعمة به ، بخلاف ما إذا كان جنسا غير معهود له فإنه ربما يحسبه أن ذلك الجنس لا يكون إلا بذلك المقدار ، فلا يدرك عظم النعمة به تمام الإدراك ، فإذا رأى أحد رُمَّانة في الجنة تشبع السكن وقد عهد جنسها في الدنيا لا يتجاوز أكبره حد البطيخة الصغيرة ، ورأى النبق في دار الجزاء كقِلَال هَجَر ، وقد عهد جنسه

في الدنيا لا يتجاوز حجمه الفلكة ، ونحو ذلك إذا ما رأى الشجرة في الجنة يسير الراكب في ظلها مائة عام وهو لا يقطعه مع ما عهده من مقادير أشجار الدنيا ، كان ذلك أعمق لسروره وأبلغ في استغرابه مما لو لم يتقدم له بجنس ذلك عهد .

واستدل ابن جرير لصحة هذا المذهب بما يدل عليه قوله : ﴿كلما رزقوا منها﴾ من تكرار هذا القول منهم بتكرر رزقهم ، وصدقه على أول مرة يؤتون فيها بهذا الرزق ، إذ لو كان المراد بقولهم ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ ما تقدم لهم من رزقهم بثمار الجنة لم يصدق ذلك على المرة الأولى ، فإنهم فيها غير عاهدين شيئا من ثمارها ، وإنما عهدهم بثمار الدنيا ، وعليه فالمضاف إليه الذي قطعت عنه «قبل» هو دخول الجنة ، وأما تكرر هذا القول منهم بعد المرة الأولى من دخولها ؛ فقد حمله الزمخشري على فرط استغرابهم مما يرون .

وذهب فريق إلى أن المراد بقولهم ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ قبل تلك المدة منذ دخولهم الجنة ، وهو يعني تشابه ثمار الجنة ، وقد أخرج ذلك ابن جرير وابن أبي حاتم عن يحيى بن أبي كثير وعضد بقوله تعالى : ﴿وأتوا به متشابها﴾ وقد روى معنى ذلك ابن جرير عن ابن مسعود وابن عباس وغيرهما من الصحابة ، إذ فسروه أنه متشابه في اللون والمرأى مع اختلافه في الطعم ، وأيِّدَ بأن السعيد الذي يرزق من ثمار الجنة لا يلزم - بل لا يمكن عادة - أن يكون على علم في الدنيا بجميع صنوف فواكهها ، مع أن الله تعالى يقول في وصْفِ

الجنتين : ﴿فيهما من كل فاكهة زوجان﴾ .

ووجه ابن عاشور هذا الاتحاد في أشكال فواكه الجنة مع اختلافها في الدنيا ؛ بأن الاختلاف في هذه الدار ناشىء من اختلاف الأمزجة والتراكيب بخلاف موجودات الآخرة فإنها عناصر الأشياء فلا يعتورها الشكل وإنما يجيء في شكل واحد وهو الشكل العنصري ويحتمل أن ذلك لتعجيبهم والشيء العجيب لذيذ الوقع عند النفوس ولذلك يرغب الناس في مشاهدة العجائب والنوادر ثم قال : «وهذا الاحتمال هو الأظهر من السياق»[1] .

وأصحاب هذا القول يضعفون القول الأول لبعد أن يقصدوا بقولهم ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ ثمار الدنيا كلما تكرر رزقهم وأن لا يعتادوا هذا النعيم الأخروي بحيث ينظرونه بما تقدم في الدنيا ويحملون هذا التكرار على ما بعد المرة الأولى من دخولهم الجنة ، وتخصيص تلك المرة مفهوم من القرائن .

تنوع نعيم الجنة :

والظاهر أن ثمار الجنة متنوعة كما تفيده الأحاديث وهو الذي يقتضيه قوله تعالى : ﴿فيهما من كل فاكهة زوجان﴾ وإنما كل جنس من الفاكهة يختلف طعمه بين مرة وأخرى ، فإن اختلاف طعوم الفاكهة الواحدة أدعى إلى الاستغراب وأكثر متعة من اتحاد جميع الفواكه في الشكل مع اختلافها في المذاق ، وبهذا يتبين المراد من

---

١ ـ التحرير والتنوير ، حـ ١ ص ٣٥٦ ، الدار التونسية للنشر .

قولهم : هذا الذي رزقنا من قبل فإنهم كلما أتوا بفاكهة وجدوها من حيث الشكل قريبة مما رزقوه من نوعها من قبل فإذا أكلوها وجدوا لها طعما آخر أما أن يرددوا في كل مرة تشبيه ما يؤتونه بما رزقوه في الدنيا فبعيد ، لما تقدم من عدم إحاطة أحد بجميع فواكه الدنيا ، لأن الله لم يجعل كل جزء من أرضها صالحا لنبت كل الفواكه ، وإنما جعل أجزاءها مختلفة النباتات بحسب اختلاف المناخ ولأنهم إذا حسبوا ـ أول مرة يرزقون فيها من فاكهة الجنة ـ أنها مثل فاكهة الدنيا ثم أدركوا ما بينهما من تفاوت فليس من المعقول أن يعودوا فيها بعدها إلى ترداد هذا القول ، فإذا أعيدت إليهم تلك الفاكهة نفسها علموا التفاوت بتجربتهم السابقة وان أوتوا غيرها علموه بالقياس على ما سبق من تجربة .

وقيل : مرادهم بقولهم «هذا الذي رزقنا من قبل» هذا الذي وعدنا في دار الدنيا بأن نرزقه في الآخرة ، وهو بعيد ، وقيل : مرادهم به ما وفقوا له من الأعمال الصالحة في الدنيا فكانت سببا لهذا الجزاء في الجنة ، ولا يخفى ما فيه من التعسُّف ، وقد عده قطب الأئمة رحمه الله من غلو المتصوفة الذين يُحَمِّلون ألفاظ القرآن ما لا تتحمله من المعاني .

وفسر الحسن وقتادة التشابه بكونه خيار لا رذل فيه ، رواه عنهما ابن جرير وعبد بن حميد ، ومعنى ذلك أن ما يكون في فواكه الدنيا من التفاوت بين جيدها ورديئها لا يكون مثله في فواكه الجنة ،

فهي كلها جيدة لا رديء فيها ، وهو ظاهر ، وقيل : يراد بالتشابه تشابه أسماء فواكه الجنة وفواكه الدنيا دون مسمياتها ، لما رواه ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما : «ليس في الدنيا مما في الجنة شيء إلا الأسماء» ويبعده أن الظاهر من التشابه في الآية تشابه الذوات لا الأسماء ، وذهب الزمخشري إلى أن المراد به تشابه المرزوق في الدارين ، وبه قال الفخر الرازي ، وأبو السعود ، والألوسي ، وقطب الأئمة ، واستشكل ذلك أبو حيان لأن الحديث عن رزق الجنة ، ولأن الضمير في قوله «به» مفرد فلا يصح أن يكون عائدا إلى المرزوقَيْن ، وأجاب عن ذلك الألوسي في روح المعاني ، وقطب الأئمة في الهيميان بأنه من باب الكناية الإيمائية ، ويعنيان بذلك أن الحديث وإن كان خاصا برزق الجنة إلا أن اقترانه بعروض الإشارة إلى رزق الدنيا هو الذي سوغ رجوع الضمير إليهما معا ، وقولهم هذا مبني على ما تقدم ، من أن المراد بما رزقوه من قبل ما أوتوه في الدنيا ، وقد علمت ما فيه من الضعف ، ولو سُلم أن ذلك صحيح فيستبعد جدا - كما قال أبو حيان - أن يعود الضمير إلى رزقي الدنيا والآخرة مع أن الحديث عن رزق الآخرة .

ولسائر المفسرين أقوال أخرى في هذا التشابه ، منهم من قال هو في اللون فقط ، ومنهم من قال هو في الشكل ، ومنهم من قال في أحدهما وفي الطعم ، ومنهم من قال هو فيهما معا ، وهي أقوال ليس عليها من دليل ، وقد علمت ما هو الراجح .

والظاهر أن جملة «وأتوا به متشابها» حال من «قالوا» مفيدة لسبب هذا القول ، واعتبارها حالية يستلزم إضمار قد ، ونحوه كثير في القرآن ، نحو ﴿**كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا**﴾[1] أي وقد كنتم ، وقوله : ﴿**الذين قالوا لإخوانهم وقعدوا**﴾[2] ، أي وقد قعدوا ، وقيل : هي للتذييل الذي يراد به التقرير والتأكيد ، كما في قوله عز وجل : ﴿**وكذلك يفعلون**﴾[3] بعد أن حكى عن بلقيس قولها : ﴿**إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة**﴾ ، وقيل هي صفة ثالثة لجنات ، ويضعفه عدم وجود الرابط بين الصفة والموصوف .

ومن حيث إن الطبيعة الإنسانية لذتها في المسكن البهي ، والمطعم الشهي ، والمنكح الوضي ، وقد ذكر الأول في قوله : ﴿**جنات تجري من تحتها الأنهار**﴾ والثاني في قوله : ﴿**كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابها**﴾ جيء بعدهما بوصف الثالث في قوله : ﴿**ولهم فيها أزواج مطهرة**﴾ ، ويراد به أنهن منزهات من جميع الأدناس الحسية والمعنوية مما يكون في الدنيا خاصا بالنساء أو مشتركا بينهن وبين الرجال ، فجميع الأقذار التي تفرزها الطبيعة في نساء الدنيا ، أو فيهن وفي رجالها نزهت منها نساء الآخرة ، وكذلك ما يكون من لؤم الطباع مما تعد قذارته معنوية كالغل والكيد والحسد ، نزه الله تعالى منه نساء الآخرة ، سواء كن من الصالحات في الدنيا كما روي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه

---

١ - سورة البقرة : الآية «٢٨»
٢ - سورة آل عمران : الآية «١٦٨»
٣ - سورة النمل : الآية «٣٤»

في تفسير الأزواج هنا ، أو كن من الحور العين كما قال غيره ، والظاهر أن المراد بالأزواج هنا ما يعم النوعين لكمال أنس المؤمنين بهما معا ، ولتبرئة الله سبحانه الصالحات من نساء الدنيا في الجنة من كل العيوب الجسدية والنفسية ، وذلك تطهير لهن مما كن متلوثات به في الدنيا .

وأما اللاتي ينشأن هناك فتنشئتهن من أول الأمر مطبوعة طبع السلامة من هذه العيوب ، وجاءت أحاديث عن رسول الله ﷺ في بيان أحوال نساء الجنة منها الصحيح ومنها الحسن ، ومنها دون ذلك ، وهي صريحة في أن الاتصال بين الزوجين يتم يوم القيامة على نحو ما يكون في الدنيا ، وإن كان أكمل في اللذة وأبعد من الأذى .

وتوقف الإمام محمد عبده ـ كعادته في الأمور الغيبية ـ عن تفسير الحكمة المطلوبة من الحياة الزوجية في الآخرة ، نظرا إلى أن الحكمة المطلوبة من الزواج في الدنيا هي التناسل وإنماء النوع ؛ مع عدم ورود أن في الآخرة تناسلا ، وبناء على ذلك يرى أن لذة المصاحبة الزوجية هناك أعلى ، وحكمتها أسمى يؤمن بها ولا يبحث عن حقيقتها .

والحق أن الحكمة في ذلك معروفة ، وهي لذة الاتصال بين الجنسين كما صرحت به الأحاديث النبوية ، وأومت إليه الآيات القرآنية ، والإنسان يوم القيامة لا يتحول عن إنسانيته ، وقد وفر الله لعباده المؤمنين في دار كرامته جميع ما تتوق إليه أنفسهم في الدنيا من

متع الحياة ونعيمها ، فما يؤتونه في الدنيا إنما هو بقدر هذه الحياة المحدودة ، وبقدر طبيعتها المقيدة التي تختلف تمام الاختلاف عن طبيعة الحياة الأخروية المطلقة ، فالفارق بين لذات الدارين كالفارق بين البقاء فيهما .

الخلود أبدي في الحياة الأخروية :

وبما أن النعمة وإن كملت ، واللذة وإن تناهت - إن لم يأمن صاحبهما زوالهما كان ذلك من أشد المنغصات عليه - جيء هنا بما يستأصل هذا الخوف وهو إثبات خلودهم في الجنة ونعيمها ، فالحياة الأخروية لا انقطاع لها ، ولا يكدر أمنها خوف ، ولا يهدد شبابها هرم ، ولا صحتها سقم ، ولا غناها فقر ، ولا نعيمها بؤس ، والخلد يطلق على المكث الدائم الذي لا ينقطع ، وهو معنى قوله تعالى : ﴿**وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإن مِتَّ فهم الخالدون**﴾[1] ، وهو المراد في هذه الآية ونظائرها من آيات الوعد والوعيد ، روى ابن جرير وابن اسحاق ، وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله «وهم فيها خالدون» أي خالدون أبدا ، يخبرهم أن الثواب بالخير والشر مقيم على أهله أبدا لا انقطاع له ، وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير في قوله «وهم فيها خالدون» يعني لا يموتون ، وأخرج البخاري ومسلم وغيرهما عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال : «يدخل أهل الجنة الجنة ، وأهل النار النار ثم يقوم مؤذن بينهم يا أهل النار لا موت ، ويا أهل الجنة

---

١ - سورة الأنبياء : الآية «٣٤»

لا موت ، كل هو خالد فيما هو فيه» ، ومثله عن أبي هريرة عند البخاري ، وعن معاذ عند الطبراني والحاكم وصححه ، وأخرج الطبراني وابن مردويه وأبو نعيم من حديث ابن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ : «لو قيل لأهل النار إنكم ماكثون في النار عدد كل حصاة في الدنيا لفرحوا بها ، ولو قيل لأهل الجنة إنكم ماكثون عدد كل حصاة لحزنوا ، ولكن جعل لهم الأبد» .

ويطلق الخلد على المكث الطويل من غير دوام ، وهو وارد في كلام العرب نثره وشعره ، واختلف فيم هو الأصل ؟

فذهب الزمخشري ، وابن عطية ، والقرطبي ، والشوكاني إلى أن الخلد موضوع للدوام الأبدي ، واستعماله في غيره مجاز ، وذهب الفخر الرازي وأبو حيان ، وأبو السعود ، وقطب الأئمة إلى أنه موضوع للمكث الطويل مع غض النظر عن دوامه أو انقطاعه ، وعليه فهو من باب المشترك الذي يتعين ما يراد به بالقرينة الدالة عليه ، وجعل هؤلاء دوام الثواب والعقاب بالدلائل الأخرى من الكتاب والسنة غير لفظة الخلود ، نحو قوله تعالى في الذين آمنوا وعملوا الصالحات : ﴿**جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا**﴾[1] ، وقوله : ﴿**ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا**»[2] حيث قرن الخلود بالتأبيد في الموضعين ، ومثل ذلك ما يستفاد من الأحاديث الصحيحة الصريحة في خلود أهل الدارين فيهما ، ومهما يكن الأصل في معنى

---

١ - سورة البينة : الآية «٨»
٢ - سورة الجن : الآية «٢٣»

الخلد فإن خلود الأبرار في الجنة والفجار في النار خلود أبدي للإجماع على بقاء الدارين ، والأدلة القاضية على أن حياة سكانهما حياة أبدية ، وخالفت في هذا طائفتان :

أولاهما الجهمية ، مستندين في ذلك إلى شبهتين :

الأولى أن دوام المخلوقين مناف لاتصاف الله بالآخرية ، فإن من أسماء الله الأول والآخر ، ومعنى أوليته سبقه على كل موجود ، وهكذا يلزم أن يكون معنى آخريته بقاؤه بعد كل موجود .

الثانية : أن أنفاس أهل الدارين إما أن تكون معلومة له تعالى وذلك يعني أنها محصورة ، وحصرها لا يتفق مع دوامهم ، وإما أن تكون غير معلومة وهو لا يتفق مع وصفه أنه بكل شيء عليم .

وأجيب عن الأولى بأن دوام حياة المخلوقين في الدار الآخرة لا ينافي آخريته تعالى ، لاختلاف دوامهم عن دوامه ، فإن دوامه ذاتي ، ودوامهم بإدامته إياهم ، فلذلك كان حقيقا بصفة الآخرية دونهم ؛ وعن الثانية أن استمرار أنفاسهم لا ينافي إحاطة علمه سبحانه بها ، فإن علمه علم ذاتي ليس كعلم المخلوقين ولا يصح أن يقاس عليه .

ثانيتهما : أصحاب النظرة المادية القائلون بتعذر بقاء الأجسام ، لأنها مؤلفة من الأجزاء المتضادة في الكيفية ، فهي معرضة للاستحالات المؤدية إلى الإنحلال .

وأجيب : بأن كونه تعالى قديرا على كل شيء ينفي هذا الإشكال من أصله ، إذ ليس ببعيد أن يعيد الأبدان بطبيعة أخرى لا تتحلل معها ، أو أن يجعلها كلما تحلل منها شيء عُوِّضَت عنه ببديل منه .

ومن أيقن أن الله قدير على كل شيء تضاءلت هذه الشبهة أمام ناظريه حتى تتلاشى ، فإن الله الذي ركب الأجسام في هذه الدنيا من الأجزاء المتضادة قادر على تركيبها يوم القيامة غير متضادة ، ولا يقاس ما في عالم الغيب على ما في عالم الشهود ، ولا البقاء المطلق على البقاء المحدود ، فإن الله يطبع كل شيء بما يتلاءم مع ما أراده له ، وللدار الآخرة طبائع تكوينية تختلف تمام الاختلاف عن الطبائع المشاهدة المألوفة وما يدرينا لعل المتضاد في الدنيا يكون غير متضاد يوم القيامة .

❊

﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين(٢٦) الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون﴾(٢٧) .

كان المشركون واليهود والمنافقون لا يفتأون عن إثارة الشُّبَه حول القرآن الكريم ؛ بغية أن يحولوا بين هدايته وبين الناس ، وكان الله تعالى ينزل فيه من الآيات ما يبدد الشُّبَه التي ينسجونها ، ويفنّد المزاعم التي يفترونها ، ومن ذلك استنكارهم ضرب الأمثال ، فقد جعلوا منه تكأة لزعمهم أن القرآن ليس هو من عند الله ، مع إدراكهم أنه نزل بلسانهم يخاطبهم بما كانوا به يتخاطبون .

الأمثال تزيد المعاني رسوخا :

وضرب الأمثال مما اشتهر عند العرب ، سواء فيها صغر أو كبر ، ومن ذلك قولهم «أجمع من ذرة» و«أضعف من فراشة» ،

و «آكل من السوس» و «أسمع من قراد» ، واختُلف في السبب الذي نزلت من أجله الآية .

روى الواحدي في أسباب النزول عن ابن عباس رضي الله عنهما أن الله تعالى لما أنزل قوله : **﴿إن الذين تدعون من دون الله . . . الآية﴾**[1] ، وقوله : **﴿مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت . . . الآية﴾**[2] ، قال المشركون أي شيء يصنع بهذا فأنزل الله : **﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها﴾** .

وروى ابن جرير عن ابن مسعود وابن عباس وآخرين من الصحابة أن الآية وما بعدها نزلتا ردا على المنافقين الذين استنكروا ضرب المثلين السابقين في السورة ، فقالوا : الله أعلى وأجل من أن يضرب هذه الأمثال ، وهذا الذي رجحه ابن جرير لأنه أمس بالسورة وأنسب مع السياق .

وروى عبدالرزاق عن قتادة نحو ما رواه الواحدي عن ابن عباس وروى عنه وعن الحسن أنه لما ذكر الذباب والعنكبوت في القرآن ضحك اليهود ، وقالوا ما يشبه أن يكون هذا كلام الله ، فأنزل الله تعالى الآية ردا عليهم .

واستغرب ابن كثير ما أخرجه عبدالرزاق عن قتادة لأنه يقتضي أن تكون الآية مكية وهي بخلاف ذلك ، ويمكن الجمع

---

١ - سورة الحج : الآية «٧٣»
٢ - سورة العنكبوت : الآية «٤١»

ما بين هذه الروايات جميعا ، فاستنكار المشركين بمكة كان عند سماعهم في سورة العنكبوت ذكرها وذكر الذباب في سورة الحج ، على أن الصحيح أن سورة الحج مدنية وإن قيل بمكيتها ـ وأن اليهود استنكروا ذلك عندما تليت عليهم السورتان بالمدينة بعد نزولهما بزمن ، بناء على أن السورتين جميعا مكيتان ، وأن المنافقين استنكروا ضرب المثلين السابقين في هذه السورة ، فجاء الرد مبكتا لهذه الطوائف الثلاث في هذا الموضع ، بعد ذكر جانب مما استنكروه من الأمثال .

ومن المعلوم أن اليهود والمنافقين كانوا يشكلون بالمدينة جبهة واحدة ، بل جل المنافقين هم من العنصر اليهودي ، فلعل الطائفتين جميعا شرقتا عندما أنزل الله المثلين في المنافقين ، فأخذوا يتلمسون ما يتصورونه عيبا لا يليق بكلام الله في القرآن ، وقد كانت الطائفتان على اتصال بمشركي قريش وغيرهم من المناوئين لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمحاربين لدعوته ، وقوله تعالى في وصف الذين يضلون بالأمثال : **﴿الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل﴾** يرجح أن استنكار المثل كان من اليهود لأنهم هم المعروفون بهذه الأوصاف ، وأضاف إلى ذلك ابن عاشور أنهم كانوا لا حظ لهم في البلاغة ، وكانوا من شأنهم التشاؤم من مدلولات الألفاظ .

وفيما أضافه نظر ، فإن اليهود بسكناهم بين العرب تعربوا ،

فأخذوا حظا من البلاغة العربية ، كما تدل على ذلك أشعارهُم المنقولة ، وضرب الأمثال ليس محصورا في العرب بل هو مشترك بينهم وبين غيرهم كما بينه الفخر الرازي .

وبناء على أن الآية رد على استنكار المشركين ما ضرب من الأمثال في السور المكية ، فإن المجيء بالرد بعد ضرب تلك الأمثال بفترة من الزمن إنما هو لأجل رعاية المناسبة ، وذكر ابن عاشور أن ذلك كما يمنع الكريم عدوه من عطاء فيلمزه الممنوع بلمز البخل ، أو يتأخر الكمي عن ساحة القتال مكيدة منه فيظنها ناس جبنا ، فيُسِرُّها الأول في نفسه حتى يأتيه القاصد فيعطيه عطاء جزلا ، والثاني حتى يكر كرة تكون القاضية على قرنه ، فكذلك لما أتى القرآن بأعظم الأمثال وأروعها ، وهي قوله : ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد . . . أو كصيب . .﴾ ، (الآيات) ، وقوله : ﴿صم بكم عمي . . .﴾ أتى إثر ذلك بالرد عليهم ثم قال : «فهذا يبين لك مناسبة نزول هذه الآية عقب التي بعدها وقد غفل عن بيانه المفسرون . .»[1] .

وما عزاه إلى المفسرين من الغفلة عن ذكر مناسبة الآية غير صحيح ، فالفخر الرازي ذكر مناسبة أخرى هي أقوى في الدلالة على ارتباط ما في هذه الآية بما في التي قبلها مباشرة ، وهي أن الله تعالى لما بين بالدليل كون القرآن معجزا ، أورد بعده شبهة أوردها الكفار قدحا في ذلك ، وأجاب عنها ، وتقرير الشبهة أنه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل ، وذكر هذه الأشياء

---

١ ـ التحرير والتنوير ، حـ ١ ص ٣٥٩ ، الدار التونسية للطباعة والنشر .

لا يليق بكلام الفصحاء ، فاشتمال القرآن عليها يقدح في فصاحته فضلا عن كونه معجزا ، فأجاب الله تعالى عنه بأن صغر هذه الأشياء لا يقدح في الفصاحة ، إذا كان ذكرها مشتملا على حِكَمٍ بالغة ، ثم قال : «فهذا هو الإشارة إلى تعلق هذه الآية بما قبلها . .»[1] ، وقد أتى ابن عاشور نفسه بمعنى ما قاله الفخر .

وبالجملة فإن الآية رادة على استنكارهم ضرب الأمثال في القرآن سواء كان استنكارهم لمطلق الأمثال ، أم للتمثيل بالمحقرات ، فإن القرآن جار على سنن الكلام العربي ، وضرب الأمثال شائع عند العرب ، وهو مما يزيد المعاني رسوخا في الأذهان وانكشافا حتى تتجسد كالصور الماثلة للعيان ، ومثل كل شيء بحسب حاله ، فالعظائم تمثل بالعظائم ، والمحقرات بالمحقرات وذلك لا يشين الكلام ، ولا يحط من قدره ، وإنما استنكر أمثال القرآن من استنكرها من الحاقدين لأن شأن المبهوت الحائر الذي انقطعت به الأسباب واستعْصَتْ عليه الحيل أن يتشبث بأي شيء ، شأن الغريق في البحر الذي يمد يده لا إلى شيء غير الأمواج التي تُرْديه ، وأولئك أغرقهم القرآن في خضم بيانه ، وأصماهم ببوارق حججه ، فلم يجدوا إلا أن يستعوجوا المستقيم ، كمن ينكر ضياء الشمس في رابعة النهار ، ويحاول أن يلبسها بوهمه رداءً أسود ليخفي نورها عن الأبصار :

وليس يصح في الأذهان شيء ... إذا احتاج النهار إلى دليل

---

١ - مفاتيح الغيب ، حـ ١ ص ١٣١ ، ١٣٢ ، الطبعة الثانية .

ومن المفسرين من يقول : إن الآيـة مرتبـطة بقولـه : ﴿فلا تجعلوا لله أندادا﴾ وعليه فمعني ﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا﴾ لهذه الأنداد بما كان من المحقرات ، وسأذكر لكم إن شاء الله رأي صاحب المنار في المثل وارتباط الآية بما قبلها حسب رأيه .

والحياء عارض نفسي يحدث للإنسان لصدور ما يعاب منه أو وقوعه عليه ، ويظهر أثره على الوجه ، وفعله حَيِيَ أو حَيًّ «بالإدغام» والأصل فيه إصابة الحياة ، كما يقال حشى إذا أصيب حشاه ، ونسى إذا أصيب نساه ، وشظى الفرس إذا أصيب شظاه ، وهذا لأن القوة الحيوانية تتضاءل في الإنسان إذا وقع منه أو عليه ما يستلزم الحياء .

والعوارض مستحيلة على الله سبحانه ؛ فلذلك لزم تفسيره هنا بلازمه وهو الترك ، فإن من شأن المستحيي أن يترك ما يُسْتَحْيَى منه ، وفسّره ابن جرير بالخشية ، وعزا إلى بعض من سبقوه أن الحياء والخشية يتعاقبان بدليل قوله تعالى : ﴿وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه﴾[1] ، أي وتستحيي الناس والله أحق أن تستحييه ، وتفسيره بالامتناع أولى .

وذهبت طائفة إلى أنه لا داعي إلى تأويله هنا ، نظرا إلى أنه منفي عن الله وليس مثبتا له ، ورد بأن المنفي هو استحياء مقيد بضرب البعوضة فما فوقها مثلا ، وليس الإستحياء المطلق ، على أن هذا التقييد قد يوهم إذا فسر الإستحياء بحقيقة معناه ؛ أن الله

---

١ - سورة الأحزاب : الآية «٣٧»

يستحيي مما عداه ، فلذلك دعت الضرورة إلى تأويله ، ويؤيده ما جاءت به الأحاديث من وصف الله بالحياء بمعنى الامتناع ، ومنه ما أخرجه أحمد ، وأبو داود ، والنسائي بإسناد حسن عن يعلىَ بن أمية أن النبي ﷺ قال : «إن الله حيي كريم يستحيي إذا رفع العبد إليه يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا» ، وأخرجه أحمد ، وأبو داود ، والترمذي ، وابن ماجة ، والحاكم من حديث سلمان رضي الله تعالى عنه ، ومعنى الإستحياء في الحديث الإمتناع من تخييب العبد الداعي .

ومما يستغرب أن ممن قال بعدم الداعي إلى تأويل الإستحياء في الآية لكونه منفيا من قال في موضع آخر من تفسيره : إن القاعدة أن ينظر إلى إثبات الفعل لمن أسند إليه هل يُحمل على الحقيقة أو المجاز ؟ فإن كان إثباته من باب المجاز فكذلك نفيه .

وضرب المثل هو صَوْغه مأخوذ من ضرب الخاتم ونحوه ، وقيل هو تطبيقه مأخوذ من ضرب الطين في الجدار ، ومنه قولهم ضربة لازب ، ولم يكن ضرب الأمثال خاصا بالقرآن من بين الكتب السماوية ، فالتوراة والإنجيل والزبور وردت فيها أمثال مختلفة منها بأشياء مهينة كالنخالة والقملة ، كما بينه الواقفون عليها .

ولفظة «ما» كثيرا ما تلي الاسم النكرة لتأكيد تنكيره وإشاعة إبهامه وهي مزيدة عند ابن هشام لهذا الغرض ، وعزاه الزجاج إلى البصريين ، ووصفها بالزيادة اصطلاحي ، وإلا فالمزيد ما أمكن

الإستغناء عنه من غير خلل في المعنى ، وهي هنا تفيد فائدة ظاهرة لا يمكن حصولها بدونها ، إذ التنكير وحده لا يسدُّ مَسدها ، وذهب آخرون إلى أنها صفة للنكرة لإفادتها مفاد المشتق ، وقيل : هي بدل من النكرة وهو «مثلا» هنا ، وقيل : هي عطف بيان بناء على القول بجوازه بعد النكرة ، وذهب ابن جرير وآخرون إلى أنها اسم موصول ، واستشكل بأن صلتها منصوبة ، وأجاب عنه ابن جرير بأنها كمن في قول حسان :

كفى بنا فخرا على من غيرنا   حب النبي محمد إيانا

فإن الرواية بجر غير مع أنها صلة للموصول ـ حسب رأيه ـ وسوغ ذلك كون «من» و «مـا» مبنيتين وهو رأي ضعيف ، فإن زيادة «من» في بيت حسان ظاهرة لحصول الفائدة دونها وإنما ألجأه إليها إضطراره إلى محافظته على الوزن ، وقد صرح بزيادتها غير واحد من علماء الإعراب ، ولا يصح أن يحمل عليه كلام الله تعالى المنزه عن الضرورات التي تعتور كلام البشر .

والراجح من هذه الأقوال الأول ؛ لأن إسميتها مفتقرة إلى دليل ولا دليل ، إذ لا تلابس شيئا من علامات الاسم ولا ينطبق عليها حده بل انطباق حد الحرف عليها هو الظاهر فيها ، فإنها دالة على مزيد الشيوع والإبهام في غيرها .

وفسر بعضهم ضرب هنا بجعل على طريق التضمين فعدَّاها إلى مفعولين ، وهما مثلا وبعوضة وجعلها آخرون بمعنى بيَّن ، وعليه

فمفعولها واحد وهو بعوضة ، و«مثلا» حال منها ، وإنما سوغ مجيء الحال من النكرة تقدمه عليها كقوله :

لمية موحشا طلل

وللنحويين في جملة ﴿إن الله لا يستحيي . . الخ﴾ أعاريب مختلفة ليس من غرضنا ذكرها ، ومن شاء الإطلاع عليها فليرجع إلى هيميان الزاد لقطب الأئمة رحمه الله .

وهذا كله على القراءة المشهورة وهي نصب بعوضة ، وقرأ الضحاك وإبراهيم بن أبي عبلة ورؤ بة بن العجاج بعوضة بالرفع ؛ وحملت قراءتهم على موصولية «ما» وحذف العائد كما قرأ بعضهم «تماما على الذي أحسن» برفع أحسن ، وجوز الزمخشري أن تكون استفهامية ؛ وذلك أنهم لما استنكروا ضرب الله الأمثال لأصنامهم بالمحقرات قيل لهم : إن الله لا يستحيي أن يمثلها بما شاء من الأشياء المهينة ، دعوا البعوضة فما فوقها ، كما يقال : إن فلانا يهب المئين والألوف ما دينار وديناران ، والبعوضة واحدة البعوض وهو معروف عند أهل عُمان باسمه العربي فلا يحتاج إلى تفسير ، وذكر ابن عاشور أنه يعرف في لغة هذيل بالخموش ، وأن أهل تونس يسمونه الناموس واحدته ناموسة ، وهذه التسمية معروفة الآن في كثير من البلاد العربية ، وهو مأخوذ من بعض اللحم بمعنى قطعه ، وأنشد :

لنعم البيت بيت أبي دثار إذا ما خاف بعض الناس بعضا

ويحتمل قوله «فما فوقها» وجهين :

أولهما : الفوقية في الوصف الذي ضرب به المثل ؛ وهو الحقارة والمهانة ، وذلك كما لو وصف أحد غيره ممن يعرف بسقوط القدر وخمول الهمة ورداءة الطبع بالصفات الدالة على المهانة ، فقال له آخر ممن خبر أحوال الموصوف وأحاط بدناياه هو فوق ذلك ، أي هو أبلغ مما وصفت في الضعة والإنحدار ، وبناء عليه فالمعنى أن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا بالبعوضة فما هو أحقر منها ؛ كجناحها الذي أخبر الرسول عليه الصلاة والسلام أن الدنيا لا تسواه عند الله فجعله مثلا لها ، وكالميكروبات التي لا تتسلط عليها العين إلا إن استعانت بأشعة المجهر ، وهذا الوجه هو الذي اعتمده الفخر في مفاتيح الغيب والقطب في الهيميان ونسباه إلى المحققين .

ثانيهما : أن يكون المراد به ما هو أكبر منها حجما وأعظم منها قوة ؛ كالحشرات التي تفوقها في ذلك ، وهذا هو الذي عول عليه ابن جرير في تفسيره وبالغ في تضعيف الوجه الأول .

ومثل الآية في جواز الوجهين حديث عائشة رضي الله عنها عند مسلم : «ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها إلا كتبت له بها درجة ومحيت بها عنه خطيئة» فيجوز أن يراد بالفوق فيه مجاوزتها في القلة كنخبة النملة أو في الكثرة كالسقوط من السقف ولدغة الأفعى . ومن غريب التفسير قول الربيع بن أنس الذي رواه عنه ابن جرير ؛ وهو أن الله ضرب البعوضة مثلا للدنيا فإنها تحيا إذا

ما جاعت فإذا سمنت ماتت ، وهكذا شأن الذين يغترون بالدنيا فيركنون إليها إذا ما امتلأوا أخذهم الله أخذ عزيز مقتدر ، ثم تلا : ﴿**فلما نسوا ما ذُكِّروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون**﴾[1] ، وهو أقرب إلى الوعظ والتذكير منه إلى تفهيم معاني التنزيل .

الأمثال يعقلها العالمون :

هذا وإذا كانت سنة الله في كلامه أن يضرب الأمثال لعباده ؛ فإن الناس يختلفون في تلقي هذه الأمثال باختلاف استعدادهم الذهني وصفائهم الفطري ، فالذين اتقدت أذهانهم بوقود الإيمان ، وصفت فطرهم بعامل اليقين ، يتلقون هذه الأمثلة بالوعي التام والإدراك الشامل ، فهم العالمون بحقائقها ، المدركون لغاياتها ، كما قال تعالى : ﴿**وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون**﴾ ، بخلاف أولئك الذين أظلمت أفكارهم وتلوثت فطرهم وانسدت أذهانهم ، فإنهم لا أثر لهذه الأمثال على نفوسهم ، بل يزدادون بها كفرا وضلالا ، إذ لا يواجهونها إلا بالعتو والاستكبار ، والسخرية والاستخفاف ، وقد بين ذلك تعالى في قوله : ﴿**فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا**﴾ فهو تصوير لحال الطائفتين ، وموقفهما من ضرب الله المثل .

---

١ ـ سورة الأنعام : الآية «٤٤»

والفاء هنا تفيد الترتيب الذكري لا الوقوعي ، لأنها عاطفة للتفصيل على الإجمال ، ومن شأن المفصل أن يذكر بعد المجمل ، وهذا التفصيل بعدما تقدم ، لأن الناس بعد سماعهم أن الله لا يستحيي من ضرب الأمثال بأي شيء كان ، تستشرف نفوسهم على ما يترتب على ضربها من قبل المخاطبين بها ، فكان هذا التفصيل بمثابة الإجابة على تساؤلهم .

ويستفاد ما ذكرته من التفصيل من أداته الموضوعة له وهي «أما» كما يستفاد منها التأكيد فإنها مقترنة به دائما مع التفصيل وعدمه ، فقد يفارقها التفصيل ولكن لا يفارقها التأكيد ، كما إذا أردت أن تؤكد اتصاف محمد بالعلم فقلت أما محمد فعالم ؛ فهي هنا خالصة للتأكيد .

والحق من حق يحق إذا ثبت ، ومنه قوله تعالى : ﴿كذلك حقت كلمة ربك﴾[1] ، وأصله المطابقة والموافقة ، وهو شرعا ما طابق حكم الله من قول أو فعل أو اعتقاد ، فهو أعم من الصدق ، لأن الصدق ينحصر في القول وحده ، ويطلق على ذات الله سبحانه ، كما في قوله : ﴿ويعلمون أن الله هو الحق المبين﴾[2] ، لأن معرفة الحق لا تكون إلا به ، وحقيقته لا تصدر إلا عنه ، ولأنه لا تصدر أفعاله إلا عن حكمة سواء علمها الناس أو جهلوها .

---

١ ـ سورة يونس : الآية «٣٣»
٢ ـ سورة النور : الآية «٢٥»

وعِلْم الذين آمنوا أن هذه الأمثال حق من عند ربهم يعني معرفتهم بأنها مطابقة للواقع والحكمة ، وأنها صادرة عن الله سبحانه ، فهي تزيد إيمانهم قوة ، ويقينهم رسوخا ، وفي هذا تنويه بهم أنهم أصحاب البصائر وأولو العلم ، وتيئيس للذين يحاولون غرس بذور الشك في نفوسهم ، ومن ناحية أخرى فإن في ذلك تنبيها على أن عقيدتهم قائمة على العلم ، وليست تقليدية كعقائد الكفار التي ليس لها أساس من المعرفة ، ولا تنبني إلا على التقليد الأعمى .

وفي قوله ﴿**وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا**﴾ تسجيل عليهم بالغباوة والعناد ، فقد غلب على عقولهم الهوى ، واستولى على نفوسهم العناد ، فمعرفتهم بالحق كعدمها من حيث إنهم لا يستفيدون منها شيئا ، ولا يزدادون بها إلا عُتُوًّا واستكبارا ، ولم يقل سبحانه فيهم وأما الذين كفروا فيجهلون أنه الحق من ربهم ، فيُقابل وصفهم بالجهل وصف المؤمنين بالعلم ، لأنهم وإن كانوا لا ينتفعون بشيء من العلم ، فهم ليسوا من الجهل بحيث تخفى عليهم حقيقة الأمر ، بل هم مدركون أنه لا مطعن لطاعن في هذه الأمثال ، فإنهم إن كانوا من كفار قريش فهم أعلى العرب كعبا في البلاغة ، وأوسعهم ميدانا في الفصاحة ، ولذلك كانت العرب في جاهليتها تحتكم إليهم في مساجلات بيانها شعرا ونثرا ، وتُقِرُّ لهم بإحرازهم القدح المعلًّى ، وإن كانوا من اليهود فهم باحتكاكهم بالعرب ـ بحكم الجوار ـ استمدوا من فصاحتهم ، ومرنت على العربية ألسنتهم ، فصاروا كالعرب في التفريق بين جيد

الكلام ورديئه ، وإن كانوا من المنافقين فهم أيضا إما أن يكونوا منحدرين من سلالات عربية ذات عراقة في الفصاحة والبيان ، وإما أن يكونوا منحدرين من السلالات اليهودية التي تعربت بجوارها للعرب .

وللمفسرين في الذين كفروا اختلاف بحسب هذه الأوجه التي ذكرتها ، والكفر ينتظم هذه الطوائف الثلاث ، فلا غموض في كفر مشركي العرب الذين اتخذوا مع الله آلهة أخرى ، وكذلك كفر اليهود الذين حرفوا الكلم عن مواضعه ، ونسوا حظا مما ذكروا به ، وقتلوا النبيين بغير حق ، وكذبوا خاتمهم صلوات الله وسلامه عليه ، وحاولوا قتله ، وبذلوا جهدهم في وقف دعوته وتشويه دينه ، وأما المنافقون فهم وإن جرت عليهم أحكام الإسلام الظاهرية لتحليهم بمظاهر الإسلام فإن طواياهم طوايا الكفر ، ولهم عند الله حكم الكافرين ، فقد قال تعالى فيهم : ﴿**ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا**﴾ .

وفي «مـاذا» وجهان :

أولهما : أن تكون كلمة واحدة يراد بها الاستفهام ، وعليه فهي مفعولة لأراد .

ثانيهما : أن تكون «مـا» اسما دالا على الاستفهام ، و«ذا» اسما موصولا ؛ لما عهد أنها تكون موصولة بعد من وما الاستفهاميتين إذا كانت صلتها معلومة ، وعليه فما مبتدأ والموصول خبره ، و«أراد»

وما بعدها صلة للموصول ، ولا خلاف بين أئمة العربية - حسبما أعلم - في جواز هذين الوجهين في مثل هذا الموضع ، وهذا الذي درج عليه المفسرون ، ووهم ابن عطية فزعم أنهما قولان ، وتابعه القرطبي والشوكاني في تفسيريهما ، ونصوص أئمة العربية ترد عليهم ، وفي «ماذا» أوجه أخرى لا داعي إلى ذكرها لضعفها .

وإرادة الشيء ضد كراهته ، وهي مأخوذة من راد يرود إذا سعى في طلب شيء ، وجعلوها اسما لنزوع النفس إلى الشيء مع الحكم بأنه ينبغي فعله أو عدم فعله ، وذكروا أنها في الأصل قوة مركبة من شهوة وخاطر وأمل ، وهي بحسب ما ذكروه مستحيلة على الله تعالى ، ومن هنا احتيج إلى تعريف آخر للإرادة الربانية ، وقد سلك علماء الكلام في ذلك طرائق قددا ، والأسلم أن يقال «إن إرادته تعالى هي صفة ذاتية له تنتفي بها صفة الإكراه كما ينتفي بالحياة الموت ، وبالقدرة العجز ، وبالعلم الجهل ، وتنشأ عنها أفعاله تعالى في الوجود» ، ولا يرد عليه كون أفعال غيره مرادة له سبحانه لأنها مخلوقة له تعالى ، والخلق فعل له فهي ناشئة عن أفعاله الناشئة عن إرادته .

والإشارة هنا تفيد التحقير على حد قولهم فيما حكى الله عنهم : **﴿أهذا الذي بعث الله رسولا﴾**[1] ، ومثلا تمييز من هذا لأنه مبهم فيحق له التمييز ، وجوز أن يكون حالا من اسم الجلالة أو من هذا على تأويله باسم الفاعل على الأول ، وباسم المفعول على الثاني ، أي

---

١ - سورة الفرقان : الآية «٤١»

ممثلا أو ممثلا به .

واختلف في قوله : ﴿يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا﴾ هل هو من مقول الله تعالى ، أو من مقول الذين كفروا ؟

والأول هو الأرجح نظرا إلى قوله من بعد «وما يضل به إلا الفاسقين» إذ ليس من المعقول أن يقول ذلك الكفار ، وعليه فهاتان الجملتان مبنيتان على الجملتين المصدرتين بأما ، لتفسير ما فيهما على طريقة النشر المعكوس ، فإن الذين آمنوا هم المهديون ، وقد تقدم ذكرهم هناك ، وتأخر هنا ، والعكس في الذين كفروا ، وقيل : هما جواب للاستفهام في قولهم : «ماذا أراد الله بهذا مثلا» فكأنهم أجيبوا أن الله سبحانه أراد به ازدياد هداية المؤمنين فيغنموا ، وضلال الكافرين فيخسروا ، وإنما ذكر المراد ـ وهو الهداية والإضلال ـ بدلا من الإرادة لأنه الغاية منها ، ولم ير ابن عاشور جعله جوابا للاستفهام ، لأنه ليس استفهاما حقيقيا بل هو إنكاري ، ولا جواب لاستفهام الإنكار اللهم إلا أن يخرج الكلام على الأسلوب الحكيم بأن يحمل الاستفهام على ظاهره ، تنبيها على أن اللائق بهم أن يسألوا عن الحكمة في ذلك فيكون قوله : ﴿يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا﴾ جوابا عنه .

ووصف الله المهديين وغيرهم بالكثرة ـ مع أن الصالحين أقل من غيرهم في جميع العصور ـ وهو الذي تقتضيه المشاهدة ، ويدل عليه قوله تعالى : ﴿وقليل من عبادي الشكور﴾[1] ، وقوله : ﴿إلا

---

١ ـ سورة سبأ : الآية «١٣»

الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم﴾[1] ، لأن كثرتهم معنوية وليست عددية ، ولذلك أمر الله بادىء الأمر أن يثبت الواحد منهم للعشرة من أعدائهم ، ثم خفف عنهم فأمرهم أن يثبتوا لضعف عددهم أو لأنهم كثيرون في حقيقتهم وإن كانوا قلة بالنسبة لأعدائهم ، ومن أمثلة الوجه الأول قول الشاعر :

إن الكرام كثير في البلاد وإن قلوا كما غيرهم قل وإن كثروا

وقول الآخر :

تُعيرنا أنا قليل عديدنا فقلت لها إن الكرام قليل

وبناء على رأي من يقول إن هاتين الجملتين من قول الكفار فهما داخلتان في ضمن ما استنكروه ، ومعنى ذلك أنهم استنكروا ما في المثل من تفريق الناس إلى طائفتين ونسبة الهداية إلى طائفة والضلالة إلى أخرى .

وقد أبعد ابن عطية النجعة حيث أجاز أن يكون «يضل به كثيرا» من قول الذين كفروا ، و«يهدي به كثيرا» من قول الله ردا عليهم ، واستبعد ذلك غيره من المفسرين ، وما أحراه بالاستبعاد .

والباء في الموضعين للسببية ، ومعنى كون المثل سببا للهداية والضلال أن أصحاب النفوس الصافية والفطرة السليمة لا يرون فيه ما يعاب ويستنكر فيتلقونه بالقبول ويدركون أبعاده ، فإن كانوا على

---

١ - سورة «ص» : الآية «٢٤»

إيمان من قبل ازدادوا فيه رسوخا ، وإن لم يكونوا على هدى فإنهم بتأملهم في الغاية المرادة من المثل ينجذبون إلى الهدى فيكونون في عداد المؤمنين ، فهو على كلا الحالين سبب للهدى بالنظر إلى هذه الطائفة ، وأما الذين في قلوبهم مرض فلا يكاد يقرع مسامعهم حتى تستنكره قلوبهم المأفونة ، وترفضه عقولهم المريضة ، فيزدادون به غيا إلى غيهم ، ولذا كان سببا لضلالهم .

وتفسير المثل الذي ذكرته هو الذي عول عليه جمهور أهل التفسير ، ولم أجد خلافا في ذلك عن أحد منهم إلا ما ذكره صاحب المنار عن بعضهم ـ ولم يسمِّه ـ وهو أن المثل في الآية ليس مثلا يقال بل هو مثل يُحتذى ، أي القدوة الذي يؤتم به ويهتدى بهديه ، وعليه فالمراد بقولهم «بهذا» رسول الله ﷺ ، وذلك أنهم استنكروا أن يرسله الله من بينهم إليهم وإلى الناس ، لعدم تميزه عنهم بكونه من جنس آخر غير جنس البشر ، كما يُسْتَفَادُ من قولهم فيما حكى الله عنهم : **﴿أأنزل عليه الذكر من بيننا﴾**[1] ، وقولهم : **﴿لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا﴾**[2] ، وقد أيد صاحب المنار هذا التفسير للمثل بوروده بهذا المعنى في القرآن ، في قوله تعالى : **﴿فجعلناهم سلفا ومثلا للآخرين﴾**[3] ، وقوله : **﴿ولما ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه يصدون﴾**[4] ، وقوله : **﴿إن هو إلا عبد أنعمنا عليه وجعلناه مثلا لبني اسرائيل﴾**[5] ، فمن هذه الآيات انتزع الشاهد

---

١ ـ سورة «ص» : الآية «٨»
٢ ـ سورة الفرقان : الآية «٧»
٣ ـ سورة الزخرف : الآية «٥٦»
٤ ـ سورة الزخرف : الآية «٥٧»
٥ ـ سورة الزخرف : الآية «٥٩»

بصحة تفسير المثل بالذي ذهب إليه ، وحمل هذه الآية على دحض شبهة الذين أنكروا نبوة النبي صلى الله عليه وسلم ، وصلاحيته لأن يكون مثلا يقتدى به ، وهي أنه بشر يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ـ وهم مشركو العرب ـ والذين أنكروا أن يكون نبيا مع كونه عربيا ـ وهم اليهود ـ .

وقد أقام الله عليهم الحجة بقوله : ﴿**وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا**﴾ ، وأتبعه بوعيد من أعرض عن الإيمان بعد قيام البرهان ـ وهم الكافرون ـ وبشارة الذين آمنوا وعملوا الصالحات ـ وهم المؤمنون ـ وبعد أن قرر عليهم حجته ـ وهي تحديهم بسورة من مثله ـ كر على شبهتهم بالنقض وهي استبعاد أن يكون بشرا رسولا من عنده .

ومحصل ذلك ـ على هذا التفسير ـ أن الله تعالى خالق كل شيء فله أن يجعل ما شاء من الفوائد والمنافع والعبر فيما يشاء من خلقه ومن يشاء ، ويضربه مثلا للناس يهتدون به ، وليس هذا نقصا في جانب الألوهية ، فيستحيى منه ، بل من الكمال والفضل أن يجعل في المخلوقات الضعيفة والمحتقرة في العُرف كالبعوض فوائد ومنافع ، فكيف يستنكر أن يجعل من الإنسان الكامل ـ الذي خلقه في أحسن تقويم ورفع قدره بما اختصه به من المزايا والتكريم ـ مثلا لأمته به يهتدون ، وإماما لهم بهديه يقتدون ؟

وبناء على هذا التوجيه في المثل فيراعى توجيه بقية معاني

الألفاظ بما يتفق مع هذا المعنى ؛ وهو أن الذين آمنوا يعلمون أن هذا الإمام أرادته عناية الله بأن يتبوأ هذه المنزلة مهما كان ضعيفا في نفسه ، فإن الله هو الذي يعضدُه ببرهانه ، ويمده بتوفيقه ، وأما الكافرون فيستنكرون ذلك لأن غيره - في رأيهم - أجدر بهذه المنزلة .

وقفّى صاحب المنار ما ذكره في تسويغ هذا الرأي وترجيحه بذكر أن أصحاب البصائر لا يفوتون الاستفادة الحاصلة من الإقتداء بالحيوانات في أعمالها ، ومن ذلك أن أحد كبار الصوفية قال : «تعلمت المراقبة من القط» ، وأن بعض حكماء المسلمين قرأ كتابا نحوا من ثلاثين مرة فلم يفهمه فيئس منه ، ثم رأى خنفسة تتسلق جدارا وتقع فعد عليها الوقوع فزاد على ثلاثين مرة ولم يصبها اليأس حتى تمكنت من مرادها ، فقال : لن أرضى أن تكون هذه الخنفساء أثبت مني وأقوى عزيمة ، فرجع إلى الكتاب فقرأه حتى فهمه ، وذكر عن تيمور لنك أنه كان طموحا إلى الملك من أول نشأته مع ما كان عليه من الفقر والمهانة ، وكان لصا ، فسرق مرة غنما وفطن له الراعي فرماه بسهمين أصابا كتفه ورجله فعطلاهما ، فآوى إلى خربة وأخذ يفكر في مهانته ويوبخ نفسه على طمعها في الملك ، ولكنه رأى نملة تحمل تبنة وتصعد إلى السقف وعندما تبلغه تقع ثم تعود ، وظلت على ذلك عامّة الليل حتى نجحت في الصباح ، فقال في نفسه : والله لا أرضى بأن أكون أضعف عزيمة وأقل ثباتا من هذه النملة ، وأصر على عزمه حتى صار ملكا ، وكان من أمره ما كان[1] .

---

١ - المنار ، حـ ١ ص ٢٣٩ ، ص ٢٤١ ، الطبعة الرابعة .

هذا معنى كلامه ، وهو تفسير ذو رونق براق ولكن ما ثبت عن سلف هذه الأمة من سبب نزول الآية يخالفه ، وقد روي ذلك في أسباب النزول عن جماعة من الصحابة ؛ منهم إماما التفسير ابن مسعود وابن عباس ، وتعاقب المفسرون على حمل المثل على ما تقتضيه الروايات ، ولو كان المراد بالمثل ما ذهب إليه صاحب المنار لما كان للسلف جميعا أن يعدلوا عنه حتى لا يكون له وجود فيما أُثر عنهم ، ومع ذلك فليس احتماله ببعيد .

وأصل الفسق الخروج ، يقال : فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها ، وفسقت الفأرة إذا خرجت من جحرها ، ولذا سميت فويسقة ، وأطلق في الشرع على الخروج عن أمر الله بارتكاب ما حظر أو ترك ما فرض ، سواء كان خروجا يؤدي إلى الانسلاخ من الملة أم لا ، وهذا الذي تدل عليه الآيات القرآنية نحو قوله تعالى : **﴿وأما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون﴾**(١) ، فإن تكذيبهم بعذاب الله المدلول عليه بالنصوص القاطعة مخرج لهم عن ملة الإسلام ، ومثله ما في هذه الآية بدليل أنها سيقت لوصف الذين يكفرون بما يضرب به الله من الأمثال ، وقد واطأ الفسق النفاق في قوله تعالى : **﴿إن المنافقين هم الفاسقون﴾**(٢) وجاء مقابلا للإيمان في قوله سبحانه : **﴿أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا﴾**(٣) ، وقوله **﴿أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه﴾**(٤) .

---

١ ـ سورة السجدة : الآية «٢٠»
٢ ـ سورة التوبة : الآية «٦٧»
٣ ـ سورة السجدة : الآية «١٨»
٤ ـ سورة المجادلة : الآية «٢٢»

وخصته المعتزلة بما دون الشرك من الكبائر ، وهو اصطلاح خاص بهم كالمنزلة بين المنزلتين وهي منزلة الفسق بين الإيمان والكفر ، لأنهم لا يقولون بكفر النعمة ، وأول من حدَّ له هذا الحد منهم إمامهم وَاصِل بن عطاء حسبما ذكر الزمخشري ، ولا مُشَاحَّة في الاصطلاح غير أنه لا ينبغي أن يقصر مفهوم لفظ عما أطلقه فيه القرآن .

وإسناد الهدى والضلال إلى الله إسناد حقيقي ، لأنه تعالى الخالق للضلال والهدى ، خلافا للمعتزلة ، ولذلك اضطروا إلى التأويل فعدوه من باب المجاز العقلي ، فمن حيث إن الله تعالى هو ضارب المثل الذي ضل به قوم واهتدى به آخرون كان السبب لضلالهم وهداهم ، فصح إسناد الفعلين إليه .

والنقض حل ما أُبرم بطريقة معاكسة للإبرام ، وأصله في المحسوس كنقض الحبل لفسخ فتله ، ونقض الجدار لهدم بنائه ، واستعمل في الأمور المعقولة كنقض العهود للجامع بين المحسوس والمعقول كالحبل والعهد فإن كلا منهما موصل بين طرفين ، وفي استعارة النقض لترك العهد وعدم الاكتراث بميثاقه كما في هذه الآية الكريمة إيماء إلى أن الحبل يستعار للعهد ، كما في قول مالك بن التيهان رضي الله عنه لرسول الله ﷺ في بيعة العقبة الثانية : «إن بيننا وبين القوم حبالا وإنا لقاطعوها» فإن مراده بالحبال ما كان بينهم وبين غيرهم من العهود السابقة في الجاهلية ، وبهذا تدرك أن

الاستعارة هنا مرموز بها إلى استعارة مطوية لم تذكر في الكلام ؛ ولكن يقتضيها المعنى .

والعهد يطلق على الإدراك ، كعهدت فلانا بمعنى أدركته ، ويطلق على الوصية كعهد إليه بكذا بمعنى وصاه ، ويطلق على معان فيها ملاحظة التوثيق والربط ، واختلف في المراد بعهد الله في هذه الآية قيل هو عهد فطري ، وهو ما أودعه الله في فطرة كل إنسان من معرفة أن لهذا الكون مكونا ، وقاهرا يدبره ، وأن الإنسان مفتقر إلى الصلة بهذا الكون من طريق العبادة والطاعة والإذعان ، فإذا ما عكس هذه الفطرة فهو ناقض لعهده تعالى ، وقيل : هو ما أخذه الله على الأمم من طريق أنبيائهم من عهد الإيمان بالنبي الخاتم عليه أفضل الصلاة والسلام ، وذلك قوله تعالى : **﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين فمن تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون﴾**[1] .

وقيل : هو العهد المأخوذ على أهل الكتاب بأن يبينوا الحق ولا يكتموه ؛ وهو المراد بقوله تعالى : **﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون﴾**[2] ، وعلى ذلك فالمقصودون اليهود الذين كانوا يشككون الناس في القرآن وفي نبوة

١ - سورة آل عمران : الأيتان «٨١ ، ٨٢»
٢ - سورة آل عمران : الآية «١٨٧»

الرسول ﷺ بما كانوا يلقونه من الشبه ويلفقونه من الأكاذيب ، وقيل : العهود ثلاثة ؛ عهد خاص بالنبيين ، وعهد خاص بالعلماء ، وعهد لجميع الناس ، فالأول هو المراد بقوله تعالى : ﴿**وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ابن مريم وأخذنا منهم ميثاقا غليظا**﴾[1] ، والثاني هو المعنى بقوله تعالى : ﴿**وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب**﴾ ، والثالث ما دل عليه قوله : ﴿**وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى**﴾[2] ، وقيل : المراد في الآية هو هذا العهد البشري العام الذي أخذه الله على جميع بني آدم .

ولصاحب المنار في معنى العهد كلام خلاصته أن العهد هنا مجمل لم يسبقه ولم يتله ما يبينه ، لأن الواقع هو الذي يكشف عن المراد به ، وفي ذلك غنى عن التفصيل القولي ، ويرشد إلى فهم العهد الإلهي هنا معنى الفسوق المتقدم بيانه ، فإن الفاسقين هم الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ، وقد سبق أن الفسوق - على رأي صاحب المنار - هو الخروج عن سنن الله تعالى في خلقه التي هداهم إليها بالعقل والمشاعر ، وعن هداية الدين بالنسبة إلى الذين أوتوه خاصة ، فعهد الله تعالى هو ما أخذهم به بمنحهم ما يفهمون به هذه السنن المعهودة للناس للنظر والاعتبار ، والتجربة والاختبار ، أو العقل والحواس المرشدة إليها وهي عامة والحجة بها قائمة ، على

---

١ - سورة الأحزاب : الآية «٧»
٢ - سورة الأعراف : الآية «١٧٢»

كل من وهب نعمة العقل ، وبلغ سن الرشد سليم الحواس ، ونقضه عبارة عن عدم استعمال تلك المواهب استعمالا صحيحا ،

حتى كأنهم فقدوها وخرجوا من حكمها ، كما قال تعالى : ﴿**لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون**﴾[1] ، وكما قال فيهم أيضا : ﴿**صم بكم عمي فهم لا يعقلون**﴾[2] ، هذا هو القسم الأول من العهد الإلهي وهو العام الشامل ، والأساس للقسم الثاني الذي هو الدين ، فالعهد فطري خلقي وديني شرعي ، فالمشركون نقضوا الأول وأهل الكتاب الذين لم يقوموا بحقه نقضوا الأول والثاني جميعا ، ومن هذا النقض إنكارهم ضرب المثل[3] .

هذا رأيه في العهد ونقضه وهو صادر عن فرط تقديره لمواهب الإنسان كالعقل والوجدان ، ومأخذه قوي غير أني لا أجد داعيا إلى التفرقة بين العهد الفطري والعهد الديني ، فالدين ما هو إلا توجيه إلهي لهذه الفطرة ، ولذلك يأتلف معها ولا يختلف ، وصدق الله ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم**﴾[4] ، ومهما يكن فإن الدين هو الصلة بين الخلق وربهم ، والعقل البشري لا يُصْدَر عنه في الأحكام التعبدية وإن جاز استلهام بعض الحقائق منه فإن مصدر الأحكام

---

١ ـ سورة الأعراف : الآية «١٧٩»
٢ ـ سورة البقرة : الآية «١٧١»
٣ ـ المنار ، حـ ١ ص ٢٤١ ، ٢٤٢ ، الطبعة الرابعة .
٤ ـ سورة الروم : الآية «٣٠»

وحي الله تعالى ، لذلك أجنح إلى رأي من رأى أن المراد بالعهد دين الله سبحانه ، وأن نقضه كل مخالفة له ، وفي هذا ما يدل على عموم الذين كفروا ، وشموله أهل الكتاب وغيرهم ممن كَذَّب برسالة محمد عليه أفضل الصلاة والسلام وخرج عن دعوته ، ولا داعي إلى التفريق بين أهل الكتاب والمشركين باعتبار الأولين ناقضين لعهدين والآخرين لعهد واحد ، فإن حجة الله بما أبدع وما شرع قائمة على كلا الفريقين ، ومع ذلك فإن أهل الكتاب أولى بالحفاظ على هذا العهد لتأكده عليهم بتكراره على ألسنة رسلهم ، وقد حكى الله ذلك في قوله : ﴿وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله . .﴾ (الآية) ، وقوله بعدها : ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم . .﴾ (الآية) ، وقوله : ﴿وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم﴾ ، وقوله : ﴿ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا﴾[1] ، وغيرها من الآيات الدالة على أن بني إسرائيل كانوا أثقل حملا وأعظم مسئولية لتكرر النبوات فيهم ، وتعدد المواثيق عليهم .

والميثاق إما مصدر كالميعاد والميلاد ، وإما اسم مصدر بمعنى الوثق أو الإيثاق أو التوثيق ، والمؤدَّى واحد ، ويراد به توثيق عهد الله الذي جاءهم على ألسنة رسله بما أيد به الرسل من المعجزات ، ويصح أن يكون ما بثه الله تعالى في هذا الكون من آياته الباهرة داخلا في هذا التوثيق لدلالته على وحدانية الله ، وقدرته وإحسانه .

---

١ ـ سورة المائدة : الآية «١٢»

والأمر هنا واحد الأوامر لا الأمور ، وهو طلب فعل من غيره تعالى ، واشترط بعضهم علو الطالب ، وآخرون استعلاءه ولم يشترط ذلك آخرون ، ويخرج بقيد كون الطلب من غير الله الدعاء فإنه وإن اتفق مع الأمر في صيغة الطلب فلا يجوز أن يسمى أمرا لتعذر أن يكون المخلوق آمرا للخالق تعالى ، ويطلق الأمر على واحد الأمور لأنها لا تكون إلا لداعٍ وهو شبيه بالآمر ، فلذا أطلق عليه المصدر من هذا اللفظ ، وهو من باب إطلاق المصدر على المفعول فإنه مأمور به ، ومثله الشأن لأنه مأخوذ من شأنت شأنه بمعنى قصدت قصده .

واختلف في المراد بقوله ﴿ما أمر الله به أن يوصل﴾ قيل : هو الأرحام التي قطعوها ، ورجحه ابن جرير ورواه عن قتادة ، وقال به جماعة من العلماء ، واستدلوا له بقوله تعالى : **﴿فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم﴾**[1] ، وعليه فالمراد قطعهم صلة رحمهم بالنبي ﷺ بإيذائه وإلجائه إلى الهجرة ، وهو مبني على أن المعنيين هم كفار قريش الذين لم يرعوا قرابته ﷺ ، أو قطع اليهود لأرحامهم كما يدل عليه قوله تعالى : **﴿وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا وذي القربى . .﴾** إلى قوله : **﴿. . ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم﴾**[2] ، أو قطع المنافقين لأولي القربى منهم من المؤمنين إذ لم يبالوا بالدس عليهم والمكر بهم ، أو أن المراد ما يشمل كل ذلك .

---

١ - سورة القتال : الآية «٢٢»

٢ - سورة البقرة : الآيتان «٨٣ ، ٨٥»

وقيل هو التصديق بالأنبياء أمروا بوصله فقطعوه إذ آمنوا ببعض وكفروا ببعض ، واستدل له بقوله تعالى فيهم : **﴿ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريـدون أن يتخذوا بـين ذلك سبيلا﴾**[1] ، وعليه فهو خاص باليهود ، وقيل : هو القول والعمل أمروا بوصلهما فقالوا ولم يعملوا ، وعليه فهو خاص بالمنافقين .

وذهب السيد محمد رشيد رضا إلى أن الأمر هنا شامل لأمر التكوين وهو ما عليه الخلق من النظام والسنن المحكمة ، لأن الله سمى التكوين أمرا حيث عبّر عنه بـ «كن» في قوله : **﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾**[2] ، وأمر التشريع وهو ما أوحاه إلى أنبيائه وأمر الناس بالأخذ به ، ومن النوع الأول ترتيب النتائج على المقدمات ، ووصل الأدلة بالمدلولات ، وإفضاء الأسباب إلى المسببات ومعرفة المنافع والمضار بالغايات ،فمن أنكر نبوة النبي بعد ما قام الدليل على صدقه أو أنكر سلطان الله على عباده بعد ما شهدت له به آثاره في خلقه ، فقد قطع ما أمر الله به أن يوصل بمقتضى التكوين الفطري ، وكذلك من أنكر شيئا مما علم أنه جاء به الرسول لأنه إن كان من الأصول الاعتقادية ففيه القطع بين الدليل والمدلول ، وإن كان من الأحكام العملية ففيه القطع بين المبادىء والغايات ، لأن ما أمر به الدين قطعا فهو نافع ، ومنفعته تثبتها التجربة والدليل ، وكل ما نهى عنه حتما فلا بد أن تكون المضرة عاقبته ، فالذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه هم الذين يقطعون

---

١ - سورة النساء : الآية «١٥٠»
٢ - سورة يس : الآية «٨٢»

ما أمر الله به أن يوصل بغايته ، أما بالنسبة إلى الإيمان بالله تعالى وبالنبوة فيقطعون ما أمر الله به في كتبه أمر تشريع وتكليف ، وصلة الأرحام تدخل في كلا القسمين[1] .

وذهب قطب الأئمة ـ رحمه الله تعالى ـ في التيسير إلى أن المقصود به هو الإيمان بالنبي ﷺ والأنبياء وعدم التفرقة بين رسول وآخر ، وكتاب وآخر ، وأداء حق الرحم والمؤمنين ، والجهاد وسائر الدين . قال : «وما ذكر من العموم أولى من تفسير (ما أمر الله به) بمحمد ﷺ ، وإطلاق (ما) عليه ، ومن تفسيره بالقرآن أو الرحم ومن تفسيره بوصل القول بالعمل ، ومن تفسيره بالأنبياء»[2] .

وقال في الهيميان بعد حكايته الخلاف «والذي عندي أن المعنى أنهم يتركون ما أمر الله به أن لا يترك فيدخل فيه الإيمان بالأنبياء كلهم ، والكتب ، وصلة الرحم ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت ، وقراءة القرآن ، ونحو ذلك من أحكام الدين ، ووصل كل شيء من ذلك هو فعله ، وقطعه هو تركه ، وأما فعل المحرمات فداخل في قوله بعد ذلك (ويفسدون في الأرض) ، وإن شئت فقل يدخل في قوله : ﴿**ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل**﴾ ، فالوصلة بين المكلف والنهي عن المحرمات أن يتبع النهي فيترك المحرمات ، فإذا طرح النهي وراء ظهره واقتحم المحرمات فقد قطعه»[3] .

---

١ ـ المنار جـ ١ ص ٢٤٣ ، الطبعة الرابعة .
٢ ـ تيسير التفسير جـ ١ ص ٤٤ وزارة التراث القومي والثقافة ، سلطنة عمان .
٣ ـ هيميان الزاد ، جـ ١ ص ٣٩٩ الطبعة الأولى ، المطبعة السلطانية بزنجبار .

والتماس الترجيح في ذلك إنما يكون بالرجوع إلى طبيعة الإنسان والتأمل في علاقاته مع بني جنسه وغيرهم ، فحياته حياة اجتماعية بحيث لا يمكن لأي فرد من أفراد نوعه أن يستقل في حياته بمنافعه ومصالحه ، وبهذا يتضح أن ما أمر الله به أن يوصل يراد به كل علاقة بين شخص وآخر ، أو بين فرد ومجموعة ، فالعلاقات البشرية يجب أن تكون قائمة على أسس تعاليم الله عز وجل ، ومراعاة هذه التعاليم هو وصل لها ، والإنحراف عنها هو قطْع لها ، فتدخل في ذلك العلاقات بين الأصول والفروع ، وهي صلات الآباء والأمهات من جهة بالأبناء والبنات من جهة أخرى ، وما لكل من الجهتين من حقوق على غيرها ، والعلاقات التي تكون بين شركاء الحياة وهم الأزواج والزوجات ، وعلاقات الفروع الباسقة من دوحة واحدة ، وهم الإخوة والأخوات ، وعلاقات الجنس البشري ، وعلاقة الإنسان بسائر الكائنات ، فهي جميعا يجب وصلها حسب تعاليم الله سبحانه التي أنزلها في كتبه أو لقنها رسله فتلقيت عنهم ، ويدل على شمول ذلك كله التعبير بـ «ما» التي هي من صيغ العموم .

المعاصي تسبب الفساد العام :

واختلف في المراد بالإفساد في الأرض ، ذهب فريق إلى أنه قطعهم الطرق على المهاجرين إلى الله ورسوله ، وذهب آخرون إلى أنه مطلق ارتكاب المعاصي لأنها أعظم أسباب الفساد في الأرض ،

وأمحق لخيراتها ، وأسحق لبركاتها : ﴿**ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس**﴾[1] ، فالمعصية لا تلبث أن تحول المنافع إلى مضار والمصالح إلى مفاسد خصوصا عندما تتفشى في أوساط الناس ولا تجد لها مقاوما ، فلا تقف آثارها عند الراكبين لها بل تشمل الساكتين عنها ، فيعم الجميع سخط الله المؤدي إلى هوان الدنيا وعذاب الآخرة والعياذ بالله ، أَوَلَمْ تسمعوا إلى قوله تعالى : ﴿**لُعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون**﴾[2] .

وإن من أخطر المعاصي على الناس ، وأعمها ضررا ، وأشدها بلاء هجران الأمة لكتاب ربها الذي ينير لها البصائر ، ويوضح لها المسالك ، ويقف بها على أسباب الخير ، ويبين لها أسباب الشر ، فإن هذا الإعراض عنه واستبدال تعاليم الطاغوت بتعاليمه ، وأحكامه بأحكامه هو أقطع المدى لأوصال الأمة ، وأخطر الأسباب المؤدية بها إلى المهانة والذلة ، وهذا الذي وقع فيه المسلمون عندما هجروا القرآن وصدقت عليهم شكوى الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام : ﴿**يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا**﴾[3] ، فما أحراهم بالخسران إلا إذا ارعووا عن غيهم وثابوا إلى رشدهم ، وأنابوا إلى ربهم ، وحطموا أغلال الجاهلية وقيودها ، فصاروا بدينهم أحرارا أعزة . أسأل الله أن يكون ذلك قريبا .

---

١ ـ سورة الروم : الآية «٤١»
٢ ـ سورة المائدة : الآية «٧٨»
٣ ـ سورة الفرقان : الآية «٣٠»

وقوله «أولئك هم الخاسرون» بيان لعاقبة فسقهم ونقضهم العهد وقطعهم ما أمر الله بوصله وإفسادهم في الأرض ، فإن مآل أمرهم خسران الدنيا والآخرة : «ذلك هو الخسران المبين» ، أما خسران الآخرة فبيِّنٌ ، كيف وهم المحرومون من رضوان الله سبحانه ورحمته في جنة عرضها السموات والأرض ، وليس لهم في الآخرة إلا النار ؟

وما أعظم خسارة من لم تسعه جنة عرضها السموات والأرض وكان قراره في عذاب لا ينتهي في نار حامية ليست لأحد طاقة بعذابها ، وأما في الدنيا فإنهم لا يبارحهم فيها القلق ولا يفارقهم الاضطراب ، فلا يذوقون فيها طعم الطمأنينة ولا يعرفون راحة الإستقرار بخلاف المؤمنين المتقين المطمئنة قلوبهم بذكر الله : ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾[1] .

*

---

١ - سورة الرعد : الآية «٢٨»

﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون(٢٨) هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم﴾(٢٩)

الآيتان مرتبطتان بما قبلهما ارتباطا وثيقا ، وإنما جاء الكلام فيهما على أسلوب الإلتفات من الغيبة إلى الخطاب ، لما في مواجهة الذين كفروا - بعد تعداد مثالبهم وتقرير كفرهم - بالتوبيخ والتقريع على ما صدر منهم من الكفر مع توفر دواعي الايمان من أثر على نفوسهم ، فإن للخطاب تأثيرا في نفس المخاطب أعمق وأبلغ من تأثير حديث الغيبة على الغائب ، فلعل هذه النفوس المخاطبة تنزجر عن قبائحها وترتفع عن غيها ، هذا بجانب الحكمة العامة في الإلتفات وهي تجديد النشاط بتطرية الكلام ، ونقله من أسلوب إلى آخر .

وذهب ابن عاشور إلى أن الخطاب هنا للناس الذين خوطبوا من قبل بقوله : **﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم﴾** ، وعد الجمل من قوله : **﴿وبشر الذين آمنوا . .﴾** إلى قوله : **﴿. . الخاسرون﴾** معترضات بين هذا الخطاب ، وأنكر أن يكون تناسب بين قوله هنا : **﴿كيف تكفرون﴾** وقوله من قبل : **﴿إن الله لا يستحيي . .﴾** إلى آخره ، وبنى عليه إنكار تخريج هذا

الخطاب على أسلوب الإلتفات وإنما رأى الرابط بين الخطابين مناسبة اتحاد الغرض بعد استيفاء ما تخلل واعترض ، وذكر من بديع المناسبة وفائق التفنن في ضروب الانتقالات في المخاطبات اتحاد العلل التي قرن الله بها الأمر بعبادته في قوله : ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم . .﴾ إلى آخره ، وقرن بها إنكار ضد العبادة وهو الكفر في قوله هنا : ﴿كيف تكفرون بالله﴾ حيث قال هناك : ﴿الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء . .﴾ (الآية) ، وقال هنا : ﴿وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء . .﴾ (الآية) . وبالغ في إنكار أن يكون اليهود هم المخاطبين هنا نظرا إلى أنهم لم يكفروا بالله ولم ينكروا الإحياء الثاني ، ولذلك رأى تعين أن يكون الخطاب للناس وهم قريش[1] .

ولم يتضح لي وجه قوله ، فإن عود الخطاب في قوله : «كيف تكفرون» إلى الناس المخاطبين في قوله : «يا أيها الناس» بعد العديد من الآيات التي خرجت عن الموضوع لا يتلاءم مع ما عُهد من انسجام عبارات القرآن ، وترتب كلماته وتناسب آياته ، وما الداعي للمصير إليه مع إمكان خلافه ، فإن التقريع موجه إلى الكفار في الآية بعد ما ذكر عنهم من إنكار ضرب المثل ، والتسجيل عليهم

---

١ ـ التحرير والتنوير حـ ١ ص ٣٧٣ ، الدار التونسية للنشر .

بالفسوق ، ووصفهم بنقض عهد الله من بعد ميثاقه ، وقطع الصلات التي أمر بها ، والإفساد في الأرض ، وكل من ذلك ناشىء عن كفرهم بالله واليوم الآخر ، فكيف يستغرب إذا وبخوا بعد تعداد هذه المثالب على الكفر ، أوَليسوا هم المكذبين بما أنزل الله ، والمناوئين لمن أرسل ، والناكثين لعهده ؟ وقد سجل عليهم بالكفر بصريح العبارة في قوله « . . وأما الذين كفروا» ولا معنى لما يقوله ابن عاشور من أن اليهود لا يكفرون بالله ولا بالمعاد ، وإني لأعجب كيف ينفي عنهم الكفر بالله مع وصفهم له سبحانه بما لا يليق بعظمة الربوبية وجلالها ، وأي كفر أعظم من قولهم : **﴿إن الله فقير ونحن أغنياء﴾**[1] ، وقولهم : **﴿يد الله مغلولة﴾**[2] ، وقولهم : **﴿نحن أبناء الله﴾**[3] ، وهم وإن آمنوا باليوم الآخر فإنهم يعتقدونه حسب تصوراتهم الخاطئة التي لا تتفق مع ما وصفه الله به ، وقد قال الله فيهم : **﴿قد يئسوا من الآخرة كما يئس الكفار من أصحاب القبور﴾**[4] .

وقد علمتم مما سبق أن الخطاب في «يا أيها الناس . . » موجه إلى عموم الطوائف الثلاث المذكورة من قبل ، وهي المؤمنون والكفار والمنافقون ، وهذا هو الذي درج عليه ابن عاشور نفسه ، كما علمتم أن الصحيح أن المنكرين للمثل هم كل الذين كفروا بما أنزل الله ، ولم يكن ذلك محصورا في اليهود كما ذهب إليه

---

١ ـ سورة آل عمران : الآية «١٨١»
٢ ـ سورة المائدة : الآية «٦٤»
٣ ـ سورة المائدة : الآية «١٨»
٤ ـ سورة الممتحنة : الآية «١٣»

ابن عاشور ، مستدلا بوصفهم أنهم ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه إلى آخره . لأن هذا الوصف ينطبق على جميع الكفار ، فقد وصف الله به قريشا في سورة الرعد حيث قال : **﴿والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار﴾**[1] .

أما مناسبة اتحاد العلل التي اقترن بها الأمر بالعبادة في قوله : «يا أيها الناس» وإنكار ضدها وهو الكفر في قوله هنا «كيف تكفرون» فهي لا تدل على ترابط الخطابين لأن هذه العلل صالحة لأن يقرن بها كل كلام يدعو إلى العبادة والإيمان ، أو يحذر من الكفر والعصيان .

و «كيف» موضوعة للإستفهام وهو طلب الفهم غير أنه هنا متعذر لأن العليم بخفيات الأمور ليس من شأنه الإستفهام ، وإنما هي بمعنى الإنكار والتوبيخ والتعجيب ، وذلك أن المنكر عندما يطلب الجواب من المنكر عليه في أمر بيّن فساده إنما يريد بذلك قطع عذره ، وكثير من المفسرين تسامحوا فقالوا إنها هنا بمعنى التعجب ، وحقيقة التعجب مستحيلة على الله تعالى لأنه لا ينشأ إلا عن الجهل ، واللائق بالتأدب مع الله أن يقال إنها للتعجيب ؛ أي لحمل السامعين على التعجب ، اللهم إلا إن قصدوا بالتعجب التعجيب لما يكون أحيانا من التعاقب بين التفعل والتفعيل لما بينهما من رباط السببية .

والأصل في الإستفهام بكيف أن يكون عن الحال ، وكذا إن

---

١ ـ سورة الرعد : الآية «٢٥»

استعملت في الإنكار ونحوه إلا أن إنكار الحال يقتضي إنكار ما تلبس بها بطريق البرهان ، فالمنكَرُ هنا نفس الكفر لأنه لا بد أن يكون على حال من الأحوال ، وهو منكَر على أي حال ، لأن الدواعي متضافرة على خلافه ، وقد سبق الحديث عنه وعن نقيضه ـ الإيمان ـ فلا داعي إلى التكرار .

نعم الله توجب شكره :

وقد أثير الاستغراب من كفر هؤلاء بالله تعالى مع تضافر الأدلة على وحدانيته ، وتوفر الدواعي إلى شكره ، وأبرز ذلك إخراج الإنسان من العدم إلى الوجود ، ونقله من الموت إلى الحياة ، فقد كان ميتا لأن عناصره كانت منبثة في طبقات الأرض الجامدة والسائلة والغازية ، ثم أخذت تتدرج في الأطوار ، وتتنقل إلى أن كوّن الله منها الغذاء الذي تكون منه الدم فحول الله منه ما يشاء إلى مني دافق يتدرج هو أيضا بعد استقراره في الرحم من طور إلى آخر حتى يخرج منه هذا الكائن الذي نفخ الله فيه من روحه ، وأفاض عليه من نعمه ، وأكمل حواسه ومشاعره ، وبوّأه ـ بما اختصه به من مزية العقل والعلم ـ مكان الخلافة في الأرض والسيادة في الكون ، فإن تفكيره في أمره داع إلى الإيمان والشكر ، فجدير بالإستغراب منه إخلاده إلى الكفر واتباعه مسالك الضلال ، وهو معنى ما رواه ابن جرير عن ابن مسعود وابن عباس وآخرين من الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ أنهم قالوا في تفسير الآية : «كنتم أمواتا» أي

ترابا قبل أن يخلقكم ، فهذه ميتة ، ثم أحياكم فخلقكم ، فهذه حياة ، ثم يميتكم فترجعون إلى القبور ، فهذه ميتة أخرى ، ثم يبعثكم يوم القيامة ، فهذه حياة أخرى .

وقالوا مثل ذلك في قوله تعالى : ﴿ربنا أمتّنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ وهو مروي عن أبي العالية والحسن ومجاهد وقتادة وأبي صالح والضحاك وعطاء الخراساني .

وإطلاق الموت على ما لم تسبق له الحياة قيل هو حقيقة ، وقيل مجاز ، وفرق آخرون بين ما كان من شأنه الحياة كالحيوان والنبات ، وما كان بخلاف ذلك كالجماد ، وعلى هذا الإختلاف يتخرج الاختلاف هنا . وللحكماء في تفسير الموت نظريات عول عليها بعض المفسرين ، ولا أرى التعويل عليها لأن الله هو الذي خلق الموت والحياة ، وهما من أسرار غيبه التي لم يُعرِّفنا بها ، ولم يكن قول الحكماء صادرا عن قواعد ثابتة ، وإنما عولوا على مجرد أنظار تخطىء وتصيب .

واختلف في ترتيب هاتين الموتتين ، وهاتين الحياتين ، وقد علمت ما قاله المفسران الصحابيان الجليلان وتابعهما عليه جماعة من مفسري التابعين فمَن بَعدَهم ، وروى ابن جرير عن زيد بن أسلم أن المراد بالإحياء الأول إخراجهم من ظهر آدم كأمثال الذر حين أخْذِه الميثاق منهم ، ثم أماتهم ، ثم خلقهم في الأرحام ، ثم أماتهم ، ثم أحياهم يوم القيامة ـ وهو كما قال ابن جرير ـ يلزمه تكرر

كل من الإحياء والإماتة ثلاث مرات مع أن المنصوص عليه مرتان ، وروي عن ابن عباس : كنتم أمواتا فأحياكم ؛ أمواتا في أصلاب آبائكم لم تكونوا شيئا حتى خلقكم ، ثم يميتكم موتة الحق ، ثم يحييكم حين يبعثكم ، وذهب بعضهم إلى أن الموتة الأولى هي عبارة عن انفصال النطفة من أجسام الآباء لأن ما انفصل من حي فهو ميت ، وذهب جماعة إلى أن الموت هنا عبارة عن الغفلة ، والحياة هي النباهة بعدها ، أي كنتم غافلين فنبهكم ، وهو مردود لأمرين :
أولهما أن المخاطبين لم ينفكوا عن غفلتهم ما داموا لم يبرحوا كفرهم .
ثانيهما : أنهم وعدوا بالإماتة والإحياء كرة أخرى ، وهو شاهد على أن الحياة والموت المذكورين حسيان وليسا بعقليين ، وقيل : إن الحياة الثانية هي حياة القبر عندما يُحيَى الميت لسؤال الملكين .

والصحيح من هذه الأقوال أولها ، وهو الذي صححه كل من ابن جرير وابن كثير ، وجنح إليه جم غفير من المفسرين ، وهو لا ينافي سؤال الملكين في القبر ، فإن تلك حياة تختلف عن التي سبقتها في الدنيا والتي تليها في الآخرة ، كما لا ينافي ذلك تكرار الإحياء والإماتة في بعض الناس أكثر من ذلك كالسبعين الذين اصطحبهم موسى إلى الميقات ، والذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها فأماته الله مائة عام ثم بعثه ، والذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف ، فإن الخطاب للعامة ولهؤلاء حكم خاص ، ومن ناحية أخرى فإن هؤلاء كانوا قبل نزول الآية ، والمخاطبون فيها هم المعاصرون لنزولها ، والذين يأتون من بعدهم .

والعطف بالفاء في قوله «فأحياكم» لعدم الفاصل بين كونهم أمواتا وإحيائهم ، أما العطف بثم بعد ذلك فللمهلة بين الإحياء والإماتة بعده ، وبين الإماتة والإحياء الثاني .

والمراد بالرجوع إما الاجتماع في الموقف ، أو الاستقرار في إحدى الدارين ، لأن في كلا الأمرين رجوعاً إلى الله تعالى ، وكل ما ذكر هنا شاهد على عظمة الخالق وقدرته ، وإحاطته بكل شيء ، فهو حقيق بأن يُعْبَد ولا يكفر ، وأن يطاع ولا يُعصى..

ولا يقال إن مشركي العرب كانوا ينكرون البعث ، فكيف يحتج عليهم بما ينكرون لأن توفر الدلائل وقيام الشواهد ـ من خلق الناس أنفسهم وخلق الكون ـ على إمكان النشأة الثانية ـ إذ ليست أعجب من النشأة الأولى ـ كاف في دحض الشبه التي يتشبثون بها في إنكار البعث .

وجملة «كنتم أمواتا» حال من تكفرون ، وقدر بعضهم «قد» قبلها لتسويغ حاليتها ، ولم ير ذلك الزمخشري ، لأن الواو لم تدخل على «كنتم أمواتا» وحده ، وإنما دخلت عليه وعلى ما بعده إلى قوله : «.. ترجعون» كأنه قيل : كيف تكفرون بالله وهذه قصتكم ، ثم بحث في كون بعض القصة ماضيا وهو كونهم أمواتا وإحياؤ هم ، وبعضها مستقبلا ، وهو إماتتهم وما بعده ، والماضي والمستقبل منافيان للحالية ، وأجاب بأن الإنكار عليهم إنما كان مع علمهم بهذه القصة ، والعلم حالي ليس ماضيا ولا مستقبلا ، ويكفي في كونهم

عالمين وجود الدلائل على ما يتجاهلونه من ذلك بحيث تمكنهم أن لو أرادوا من الوصول إلى العلم[1] .

ولا أرى داعيا إلى تقدير العلم ، فإن كون هذه هي قصتهم أمر لا ينفكون عنه مع قطع النظر عن تقدم بعض القصة وتأخر بعضها .

الإنسان سيد الأكوان وخليفة في الأرض :

وبعد تقرير مبدأ الإنسان ومصيره ، ينتقل السياق إلى بيان منزلته وإعلان قيمته في موازين الله تعالى ، فهو بمقتضاها ليس عبدا للمـادة ، بل هو سيد لها ، لأنها خلقت له وسُخرت لمصالحه ، ومن هنا تختلف قيمته في الإسلام عن قيمته بحسب معايير العالم المـادي ؛ شرقِيِّه وغربِيِّه ، وبموجب نظاميه الرأسمالي والإشتراكي ، إذ قيمته بحسب النظرة المـادية قيمة هابطة ليس له فيها أدنى تكريم ، كيف وعجلة تطوره مربوطة بالتطور المـادي ، فلا يقاس تقدمه أو تأخره ، ولا رقيه أو انحطاطه إلا بالمقاييس الترابية المضطربة ، فهو بموجب ذلك لا يختلف عن الآلات الصماء التي إذا استهلكت ألقيت مع الحطام والنفايات .

والإسلام في نظرته إلى الإنسان لا يختلف مع النظرة المـادية إليه من هذه الناحية فحسب ، بل يرفع قدره فوق ذلك كله ؛ باعتباره خليفة في الأرض وسيدا في الكون ، ولذلك خُصّ بأن خلق

---

١ ـ الكشاف حـ ١ ص ١٢١ ، ١٢٢ ، دار إحياء الكتاب العربي .

الله له ما في الأرض وسخر له ما في الوجود ، وذكر هذه النعم عليه في هاتين الآيتين هو توطئة لما تأتي به الآيات من بعدها من قصة هذا الاستخلاف .

وفصل هذه الآية عن التي قبلها إما لأنها أُريد بها تأكيد ما تقدم ، والتوكيد لا يعطف على المؤكد ، وذلك باعتبار أن خلق ما في الأرض لهم هو إكمال لإيجادهم المعبر عنه بـ «أحياكم» لضرورتهم إلى ما يكون مددا لهذه الحياة ، وإما أن يكون امتنانا عليهم بالنعم لدمج التسجيل عليهم بكفر النعمة مع سرد الأدلة الداحضة لكفرهم بالله تعالى .

وقد سبق معنى الخلق وحمله بعض المفسرين هنا على التسخير ، وهو الذي أخرجه عبد بن حميد وابن جرير عن قتادة ، وأخرجاه مع عبدالرزاق وابن أبي حاتم عن مجاهد .

وخلق جميع ما في الأرض للناس ، أي لينتفعوا به إما منفعة عاجلة وإما منفعة آجلة ، ولله تعالى أسرار في تكوين الأشياء حتى التي تتبادر إلى الأذهان مضرتها ؛ فإنها قد تنطوي على منافع تتكشف للناس ولو بعد حين ، ولو لم تكن منها منفعة عاجلة فبحسبها منفعة ما يترتب على الاعتبار بها من تذكر عذاب الآخرة المؤدي إلى الإزدجار عن معاصي الله ، والمسابقة إلى طاعته ، وفي كل شيء عبرة لمن اعتبر ، وموعظة لمن ادَّكر .

هذا وقد أخذت أسرار هذا البيان الإلهي تتجلى للناس حينا

بعد آخر ، إذ أخذت تتكشف لهم ـ مع التطورات العلمية ـ منافع جمة في مخلوقات شتى لم يكونوا يتصورون إلا مضرتها ، فهذه الجراثيم أصبحت في عداد المنافع بعد أن كان الناس لا يتصورون منها نفعا ، فقد استعين بها في كثير من ضرورات الحياة المعاصرة كاستخدامها وقودا للآلات ، وإصلاحا للأغذية وهي ـ لا ريب ـ منافع هامة داخلة في عموم ما في الأرض ، وقبل بضع سنين ألقيت في أحد المساجد درسا حول الجراثيم ومنافعها ، واعتبرت هذه المنافع المكتشفة فيها من دلائل الإعجاز العلمي في القرآن بدخولها في مدلول هذه الآية الكريمة .

واستدل بهذه الآية على حكم مسألة مهمة شغلت بال الأصوليين والفقهاء ، وهي الأصل في الانتفاع بالأشياء حسب ما يلائم طبيعتها ، هل هو معدود قبل ورود الشرع في حكم المباح أو غيره ؟ فالقائلون بالإباحة استندوا ـ فيما استندوا إليه ـ إلى هذه الآية الكريمة لأن الله لم يكن ليخلق الأشياء للناس ثم يعاقبهم على استعمالها فيما يتلاءم مع طبيعتها ، وهذا هو الذي ذهب إليه جل أئمة المذهب ، ونص عليه قطب الأئمة ـ رحمه الله ـ في تفسيريه الهيميان والتيسير ، وبه قال الزمخشري والرازي والبيضاوي ، ونُسب إلى الشافعي وجماعة من الشافعية والحنفية ، كما نُسب إلى المعتزلة ، وذهب آخرون إلى أن الأصل فيها الحظر حتى يرد الشرع بإباحتها ، وعليه عوّل قطب الأئمة ـ حسب حفظي ـ في شرحه على شرح البدر الشماخي على مختصر العدل ، ونُسب إلى بعض أهل

الحديث وبعض المعتزلة ، وذهب آخرون إلى الوقف ، وهو المحكي عن أبي الحسن الأشعري وعن المالكية وجمهور الحنفية والمعتزلة حسب نقل ابن عرفة ، وهو الذي يقتضيه كلام ابن العربي في أحكامه ، والقرطبي في تفسيره .

وأصحاب القولين الأخيرين يرون أن الآية الكريمة لم ترد لتشريع حكم ، وإنما نزلت للإمتنان وبيان تكريم الله تعالى للإنسان ، وأنت تدري أن الإمتنان بما تعود مغبته بالمضرة على الممتن عليه لا يكون من الحكيم تعالى ، لأن عقوبة الحرام لا يوازيها الإنتفاع به .

واستدل فريق من العلماء بالآية على تحريم أكل الطين لأن الله لم يقل أنه خلق لنا الأرض ، بل قال : ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض﴾ وهو استدلال في منتهى السفسطة ، فإن الخلق ليس هو لأجل الانتفاع بالأكل فقط ، وإنما هو لأجل المنافع المتنوعة ، فمن المخلوقات ما يكون صالحا للأكل ، ومنها ما يكون صالحا للبس ، ومنها ما يكون صالحا للتداوي ، ومنها ما يكون صالحا للركوب ، ومنها ما يصلح للبناء به ، إلى غير ذلك من المنافع المتنوعة التي لا يكاد الإنسان يحصيها ، ولو كانت المنافع محصورة في الأكل لما كانت نعمة في اللباس ، ولا في الافتراش ولا في غيرهما ، وهل يبني الناس مساكنهم ، ويغرسون بساتينهم ، ويحرثون زروعهم إلا على ظهر الأرض ؟ أوَليس في ذلك كله نعمة بها على الإنسان ؟ وأعظم منه تهيئة الأرض لأن تكون قرارا للناس . والعجب من هؤلاء كيف

يتصاممون ويتعامون عن قوله تعالى : **﴿الذي جعل لكم الأرض فراشا﴾** ؟ وقد يكون الشيء نافعا في أمر ضارا في غيره ؛ فتحل منفعته وتحرم مضرته ، ويكفي من منفعة الطين كونه مادة البناء غالبا في كل العصور ، أما تحريم أكله فهو بدلائل أخرى ، وقد رويت فيه أحاديث ، ومضرته كافية في التحريم .

وجوّز الزمخشري أن يكون المراد بالأرض الجهة السفلية كما تطلق السماء على الجهة العلوية ، فتدخل الكرة الأرضية نفسها فيما خلق للناس ، ووافقه على ذلك جماعة ، منهم أبو السعود ، والألوسي ، وقطب الأئمة ، وصاحب المنار ، واستبعده ابن عاشور من وجهين :

أحدهما : أن الأرض لم تطلق قط على غير الكرة الأرضية إلا مجازا كما قال الشاعر :

الناس أرض بكل أرض وأنت من فوقهم سماء

أما السماء فقد أطلقت على كل ما علا فأظل ، والفرق بينهما أن الأرض شيء مشاهَد ، والسماء لا يُتعقل إلا بكونه شيئا مرتفعا .

ثانيهما : لو سلم هذا القياس فإن السماء لم تطلق على الجهة العليا نفسها حتى يصح إطلاق الأرض على الجهة السفلى ، وإنما تطلق السماء على شيء عال[1] .

والذي دعاهم إلى هذا التأويل حرصهم على اعتبار الأرض

---

١ ـ التحرير والتنوير حـ ١ ص ٣٧٩ ، الدار التونسية للنشر .

مما خلق للناس ، وأنتم تدرون أن ما فيها كله إذا كان مخلوقا لهم فأحرى أن تكون الأرض كذلك لأن المظروف لا يستقل عن ظرفه ، وفي هذا غِنًى عن قول من قال إن كل جزء من الأرض هو معدود مما فيها ، فتكون ذات الأرض داخلة في عموم «ما» ، وقول آخرين : «إن الامتنان بخلق الأرض سابق في قوله تعالى : «الذي جعل لكم الأرض فراشا» ، والامتنان هنا إنما هو بخلق محتوياتها من منافع الناس فيها .

والتعبير بما في الأرض يصدق على ما كان فوقها من الأشجار والتراب والأحجار والبحار والأنهار ، وعلى ما كان داخل بطنها سواء كان من الجوامد كأنواع المعادن ، أو من السوائل كالنفط ، كما تدخل في ذلك أنواع الغاز ، فهي جميعها مخلوقة لمنافع البشر ، ومهيأة للانتفاع بها .

ولم يقف تكريم الله لهذا الإنسان عند هذا الحد ، بل تجاوزه إلى تسخير منافع الكون لأجله ، كما يدل عليه قوله تعالى : **﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه﴾**[1] ، وإذا كان كتاب ربنا الذي بأيدي المسلمين ينادي بهذا التكريم ، ويعلن هذا الإمتنان ، فإن المسلمين ـ وهم أبناء هذا القرآن ـ أحق الناس بتقبل هذا التكريم ، وذلك باستغلال هذه المنافع واستخدامها في طاعة الله مستشعرين نعمة الله عليهم ، وهذا لا يتم إلا بوسائل العلم ، لذلك كانت دراسة العلوم المؤدية إلى استغلال ثروات الطبيعة فرضا

---

١ ـ سورة الجاثية : الآية «١٣»

كفائيا على المسلمين ، لما يترتب عليها من قوام شأن الأمة الإسلامية ، واستغنائها عن الآخرين ، واستغلالها في أمورها المعاشية ، وإنما انحراف الأمة عن طريق القرآن واستهانتهم بهذا الواجب هو الذي أدى بهم إلى التفريط وما تبعه من الذل والهوان ، ولو أنهم أخذوا بتعاليم دينهم ومراشد كتابهم لكانوا أسبق الأمم في ميادين العلم والعمل .

ودخول ما ذكرته من منافع الأرض في مدلول الآية حاصل من لفظة «ما» لأنها من أدوات العموم كما تقرر في الأصول .

وأصل الإستواء الاستقامة ، وهو مطاوع للتسوية ، يقال سوّاه فاستوى ، وأطلق على القصد إلى الشيء بسرعة كأنه يسير إليه من غير أن ينحرف أو يلوي على أمر ، وهو إطلاق مجازي ، واستواء الله إلى السماء تعلق إرادته التنجيزي بإيجادها وتسويتها ، و «إلى» قرينة التجوز .

وقد عرضت هنا مشكلة لعلماء التفسير ؛ وهي ما يدل عليه ظاهر هذه الآية وظاهر قوله تعالى في سورة فصلت : **﴿قل أإنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا . .﴾** إلى قوله : **﴿. . ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾**[1] ، من أن خلق الأرض سابق على خلق السماء ، بينما يدل ظاهر قوله في النازعات : **﴿أأنتم أشد خلقا أم السماء . .﴾** إلى قوله : **﴿. . والأرض بعد ذلك دحاها﴾**[2] ، على سبق خلق السماء على خلق الأرض ، فلذا

---

١ ـ سورة فصلت : الآيات «٩ ـ ١١»
٢ ـ سورة النازعات : الآيات «٢٧ ، ٣٠»

احتاجوا إلى الجمع بين هذين الظاهرين ، وقد اختلفوا في طريقة الجمع ، فذهب فريق إلى أن الأرض مخلوقة قبل السماء ، وسويت السموات من بعدها ، غير أن دَحْي الأرض متأخر على خلق السموات ، وذلك أنها عندما خلقت قبل السموات لم تكن مدحوة صالحة للإستقرار عليها حتى تم ذلك بعد تسوية السموات السبع ، وذهب فريق آخر إلى عدم دلالة القَبْلِيَّة والبَعْدِيّة على تقدم الزمان أو تأخره ، وإنما هما حسب التفاوت المعنوي المشبه بالبعد المكاني أو الزماني ، ومنه قوله تعالى : ﴿**ولا تطع كل حلّاف مهين هماز مشاء بنميم مناع للخير معتد أثيم عتل بعد ذلك زنيم**﴾[1] ، فإن كونه عتلا وزنيما أسبق وجودا مما تقدمهما من الصفات ، وقد ذكر إثر كلمة بعد لأجل لفت الانتباه إلى معناهما ، ونحوه قوله سبحانه : ﴿**فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير**﴾[2] ،

وهذا يأتي فيما يستدعي استحضاره ودرك أبعاده استجماع الفكر ، فكأن الفكر يقطع مسافة من المعنى السابق إليه لما بينهما من التفاوت كما علمت ، ونحوه في العطف بثم ، فإنها في الأصل موضوعة للمهلة الزمنية غير أنها تستخدم في المهلة المعنوية للتفاوت الرتبي بين المعطوف بها والمعطوف عليه ، فكأن العقل يتمهل في الانتقال من المعنى السابق إلى المعنى اللاحق ، ولا يراعى في ذلك الترتيب الزمني ، فقد يكون المعطوف أسبق زمنا من المعطوف عليه ، ومنه قوله تعالى : ﴿**فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة . .**﴾

---

١ - سورة القلم : الآيات «١٠ ــ ١٣»
٢ - سورة التحريم : الآية «٤»

إلى قوله : ﴿.. ثم كان من الذين آمنوا..﴾[1] (الآية) ، وهو يقتضي أن المعطوف آكد وأهم مما تقدمه ، وهذا شائع في كلام العرب ، ومنه قول طرفة بن العبد :

جنوح رفاق عندل ثم أفرعت   لها كتفاها في معالى مصعد

وقول الآخر :

لا يكشف الغماء إلا ابن حرة   يرى غمرات الموت ثم يزورها

ويسمى هذا بالترتيب الرتبي وبترتب الإخبار ، ولأجل شيوعه صار كالحقيقة حتى قال من قال بأنه هو الأصل في عطف الجمل بثم ، ومن الذين اعتمدوا على هذه القاعدة في الجمع بين ظواهر هذه الآيات المذكورة الإمام ابن عاشور ، وقد أطال في تحريرها وإيضاح مبهمها ، وتفصيل مجملها بما لم يُسبق إليه ، ومن يرد إحراز هذه الفوائد فليرجع إلى تفسيره[2] .

وبالجملة فإن العطف بثم في هذه الآية إما لأن المعطوف عليه أجدر بعناية السامع ، فإن تسوية السموات على عظمها أعظم من خلق الأرض ، فإنها لو قيست بسعة الفضاء الفسيح وما يسبح في خضمه من الأجرام الهائلة لما كانت إلا كالذرة المهينة العائمة في عباب الهواء ، وإما للانتقال من التذكير بنعمة معلومة بدهيا ، وآية شاهدة للعيان ، وهي خلق الأرض لنا إلى نعمة وآية يحتاج العقل إلى

---

١ - سورة البلد : الآيات ١١ـ ١٧

٢ - التحرير والتنوير حـ ١ ص ٣٨٢ - ٣٨٤ ، الدار التونسية للنشر .

التدبر فيها حتى يدرك قبح الكفر بالخالق العظيم ، فإن الإنسان يدرك بدون أي تفكير حاجته إلى الأرض واضطراره إلى ما أوجد فيها من المنافع لقوام حياته وسد ضروراته ، أما ضرورته إلى ما في الكون الأعلى من مخلوقات الله فتتوقف معرفته بها على الإمعان والنظر حتى يتوصل إلى إدراك الإرتباط بين الأجرام الفضائية وبين الأرض التي هي قراره بسنة الجاذبية التي جعلها الله تعالى سببا للاستقرار على هذه الأرض وإمكان الحياة فيها .

ومما يؤكد أن «ثُم» هنا لا تدل على المهلة الزمنية ـ حتى يستدل بالآية على أن الأرض مخلوقة قبل السماء ـ عدم عطف خلق السموات على خلق الأرض ، وإنما عطفت خلق السموات على خلق ما في الأرض ، ومن المعلوم أن خلق المنافع الأرضية يتجدد دائما ولا يتوقف في وقت من الأوقات ، فمن الضرورة أن يكون خلقها مسبوقا بخلق السموات ، وإن قيل بتقدم خلق الأرض قبل خلق السموات .

والذي أختاره عدم الجزم بشيء في ذلك أو ترجيح رأي على آخر لعدم توفر دليل سمعي على صحة أي رأي ـ كما علمت ـ أما النظريات الحديثة فلا وجه للإستناد عليها في مثل هذه الأمور لما يعتريها من الاضطراب ، ويدخل عليها من التناسخ حتى لم تعد منها نظرية مستقرة ، وإنما بإمكاننا أن نقول إن الأرض والأجرام السماوية كانت متصلا بعضها ببعض حتى تم الانفصال بينها ؛ كما يدل عليه

قوله تعالى : ﴿أوَلم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما﴾[1] ، ولا أستطيع أن أقول إن الأرض انفصلت عن الشمس ذاتها أو عن المجموعة الشمسية ثم تقلبت في مدرجات الأطوار حتى وصلت إلى وضعها الحالي ، لأن هذه النظرية معارَضَة بغيرها ، وهي أن هذه الأجرام كانت كلها سديما ثم انفصلت وتطورت حتى استقرت على ما هي عليه ، ولعل هذه النظرية أقرب إلى مدلول قول الله تعالى «وهي دخان» .

وقد أجاد الأستاذ الشهيد سيد قطب في قوله : «ويكثر المفسرون والمتكلمون هنا من الكلام عن خلق الأرض والسماء ، يتحدثون عن القبلية والبعدية ، ويتحدثون عن الاستواء والتسوية ، وينسون أن قبل وبعد اصطلاحان بشريان لا مدلول لهما بالقياس إلى الله تعالى ، وينسون أن الإستواء والتسوية اصطلاحان لغويان يقربان إلى التصور البشري المحدود صورة غير المحدود ولا يزيدان ، وما كان الجدل الكلامي الذي ثار بين علماء المسلمين حول هذه التعبيرات القرآنية إلا آفة من آفات الفلسفة الإغريقية والمباحث اللاهوتية عند اليهود والنصارى ، عند مخالطتها للعقلية العربية الصافية ، وللعقلية الإسلامية الناصعة ، وما كان لنا نحن اليوم أن نقع في هذه الآفة فنفسد جمال العقيدة وجمال القرآن بقضايا علم الكلام»[2] .

والسماء مأخوذ من السمو بمعنى الإرتفاع ، ولذا يطلق على كل

---

١ ـ سورة الأنبياء : الآية «٣٠»

٢ ـ في ظلال القرآن حـ ١ ، ص ٥٣ ، دار الشروق .

مرتفع ، وقد مر ذلك ، وإذا أريد به الجنس فهو السموات السبع ، ولذا جاز عود الضمير إليه مجموعا عند بعض المفسرين في قوله : «فسواهن»، وقال بعض هو اسم جنس جمعي واحِدُه سماءة ، وذهب الزمخشري إلى أن المراد بالسماء هنا جهة العلو ، وأن الضمير مبهم فسره من بعد سبع سموات ، كما يقال ربه رجلا ، وتعقبه أبو حيان بأن ذلك ليس من المواضع التي يجوز فيها عود الضمير على المتأخر ، وقال فريق بأن سبع حال من الضمير ، وذهب آخرون إلى أنه تمييز .

والذي يتجه لي أن «سبع سموات» مفعول ثان لسوى ، والضمير راجع إلى السماء ، وإنما جُمع لرعاية ما تبعه من الجمع المخبر به عن مرجع الضمير ، كما في قول امرىء القيس :

وبُدِّلت قرحا داميا بعد صحة   فيالك من نعمى تحولن أبؤسا

والقول بانتصاب سبع على الحالية هو أضعف الأقوال ؛ لأن الحال لا تكون إلا مشتقة أو مؤوّلة بمشتق .

وقد أخبر الله في هذه الآية ـ وفي كثير من الآي ـ أن السموات سبع ، ولا محيص لنا عن التسليم لما أخبر به العليم الخبير ، غير أن من شأن الإنسان حب الإطلاع ، واكتناه ما لم يصل إليه علمه ، فلذا أطلق المفسرون لأفكارهم العنان في البحث عن المراد بالسموات السبع ، وقد هاموا في ذلك ، وكثير منهم عول على أكاذيب أهل الكتاب فجاءت كتب التفسير مشحونة بما يجب أن ينزه

كلام الله عن تبيانه به ، خصوصا بعد اتضاح الدلائل وقيام الشواهد على كذب تلك الروايات التي عوّلوا عليها ، والمرتبطون منهم بعلم الفلك ـ في القديم والحديث ـ فسروا السموات السبع بما وصلوا إليه من علم الهيئة الكونية ، ويالللأسف فإنهم ضيّعوا مدلولها بما لا يتفق مع مراد الله سبحانه من بيان آياته للناس في عظائم مخلوقاته ، فنجد المتقدمين منهم زعموا أن المراد بالسماء الأولى القمر ، وبالثانية عطارد ، وبالثالثة الزهرة ، وبالرابعة الشمس ، وبالخامسة المريخ ، وبالسادسة المشترى ، وبالسابعة زحل ، ويفهم من ذلك أنهم يعنون أن السموات هي المجموعة الشمسية ، ومن حيث إن بعض هذه المجموعة لم يكن منكشفا لهم ، وما عرفوه منها لم يصل إلى هذا العدد ضموا إليها القمر ـ وهو تابع للأرض ـ وضموا إليها الشمس نفسها لتكون سبعا ، وممن نحا هذا المنحى الفخر الرازي ، وقد أطال في الاستدلال لهذا القول بما كان معروفا عند علماء الهيأة في عصره[1] .

ونجد المتأخرين يوافقون أسلافهم في تفسير السموات بالمجموعة الشمسية السيارة غير أنهم يخالفونهم في عد الشمس والقمر منها ، أما القمر فمن حيث كونه تابعا للأرض وليس مستقلا ، وأما الشمس فلأجل كونها المركز الذي تدور حوله المجموعة ، وعوّضوا عنهما السيارين المكتشفين من بعد ؛ وهما أورانوس ونبتون ، وعدوا اكتشافهما بعد اثني عشر قرنا من نزول القرآن من معالم إعجازه حيث عد السموات سبعا ، ولاحظ بعضهم

---

١ ـ التفسير الكبير حـ ٢ ص ١٥٦ ـ ١٥٨ الطبعة الثانية .

وصف السماء الدنيا في القرآن بأنها مزينة بمصابيح ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح﴾[1] ، ومثله قوله : ﴿إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب﴾[2] ، فحمل ذلك على المجموعة التابعة لأقرب سيار من الأرض ـ وهو عطارد ـ وهذا يعني أن السموات هي هذه السيارات مع مجاميعها التابعة لها ، والمتقدمون والمتأخرون متفقون على إخراج الأرض من هذا العدد ، وذلك لأن المخاطبين مستقرون عليها ، ومنها ينظرون إلى بقية السيارات[3] .

وذهب بعضهم إلى أن المراد بالسموات السبع السبعة الأفلاك ، ورُد بأنها خطوط فرضية تجري فيها السيارات ، وليست لها حقيقة قائمة .

وأرى هذه الأقوال كلها ليست في شيء من الصواب ، وإنما أجنح إلى التعويل في معرفة السموات على مدلول لفظها اللغوي ، وما تحقق اكتشافه بالوسائل العلمية ، فالسماء لغة كل عال ، وقد ثبت علميا أن المجموعة الشمسية ليست إلا واحدة من المجاميع التي لا تُحصى في هذه المجرة التي تنتسب إليها هذه المجموعة ، ويقدر قطر هذه المجرة بمائة ألف سنة ضوئية ، وهي واحدة من سبع عشرة مجرة متآخية يقدر قطرها بمليوني سنة ضوئية ، وهي تشتمل على ما لا يحصى عددا من الأجرام الفلكية ، وإنما يُقدر بالتعادل النسبي مع ما في كل المجرات مائة مليار نجم في كل مجرة ، وجميع المجرات

---

١ ـ سورة الملك : الآية «٥»

٢ ـ سورة الصافات : الآية «٦»

٣ ـ «أ» محاسن التأويل للقاسمي حـ ٢ ص ٦٢ ـ ٦٤ ، دار إحياء الكتب العربية .

«ب» التحرير والتنوير لابن عاشور حـ ١ ص ٣٦٨ ، الدار التونسية للنشر .

المكتشفة إلى الآن خمسمائة مليون مجرة مضروبة في خمسين ألف مليار من الملايين ـ وقد سبق ذلك في الإعجاز العلمي ـ فيبعد جدا أن ينوه القرآن دائما بالمجموعة الشمسية وحدها دون سائر ما في هذا الكون الفسيح لا سيما وأن مجموعتنا الشمسية ـ بما فيها الأرض ـ مرتبطة ارتباطا وثيقا بسائر الأجرام الفلكية في جميع المجرات برباط الجاذبية التي تتوقف على الدقة المحكمة في مقاييس هذه الأجرام بحسب أحجامها وحركاتها وطبائعها ، وفي كل ذلك نعم جُلى من الله أسبغها على هذا الإنسان المستخلف في الأرض .

ومن المعلوم أن خطاب القرآن ليس قاصرا على جيل معين ، بل هو موجه إلى جميع الأجيال المتعاقبة على عمارة الأرض منذ نزوله مع اختلاف أطوارها العلمية ، وقد علم الله أنه سيكشف لعباده هذه الأسرار الكونية ، بل وعدهم بذلك في كتابه وجعله من دلائل كونه الحق ، وذلك في قوله : **﴿قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾**[١] ، كما أشار إلى انطواء القرآن على أسرار الكون في قوله : **﴿قل أنزله الذي يعلم السر في السموات والأرض﴾**[٢] ، فليس من المعقول مع ذلك كله أن يسكت القرآن عما عدا المجموعة الشمسية .

من هنا يتضح أن السماء كل ما كان أعلانا من الفضاء المشتمل على هذه المجرات الهائلة التي تعوم فيها هذه الأجرام ، وعلينا أن

---

١ ـ سورة فصلت : الأيتان «٥٢ ، ٥٣»
٢ ـ سورة الفرقان : الآية «٦»

نؤمن بأنها سبع طباق كما أخبرنا تعالى ، ولا يلزم أن نكون محيطين بكيفية انقسامها إلى سبع ، فإن ذلك مما لم يجعله الله تعالى في حيطة علم الناس ، اللهم إلا أن يخص به أحدا من رسله المصطفين الأخيار ، على أني لا أستبعد أن تكون هذه المجرات المذكورة ـ مع كل ما فيها من أجرام ـ هي في طبقة السماء الدنيا ، وأن تكون نجومها هي المرادة بالمصابيح في قوله تعالى : ﴿ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح﴾ ، وبالكواكب في قوله : ﴿إنا زينا السماء الدنيا بزينةٍ الكواكب﴾ .

فإن قيل ما للأرض وذكرها بجانب السموات إن كانت السموات كما وصفت من العظم ؟ فإن الأرض لا تعد بجانبها إلا شيئا تافها . كيف وقد قيل إن الشمس أكبر منها بنحو مليون ضعف ، وفي النجوم ما هو أكبر من الشمس بأضعاف مضاعفة ؟

فالجواب أن الأرض ليست شيئا تافها لأنها مركز استقرار الإنسان الذي كرمه الله وفضله على كثير ممن خلق تفضيلا ، وفوق ذلك فهي مقر النبوات ، ومهبط الرسالات ، فلا غرو إن حصلت لها هذه العناية في كلام الله ، ومن ناحية أخرى فإن القرآن إنما يخاطب البشر ، فلا ينبغي أن يخلو من تذكيرهم بنعمة الله تعالى عليهم بها وبما فيها ، وفتح أبصارهم على آياته العظام التي تتجلى في كل شيء منها أو عليها ، كيف وهي أول ما يفتحون عليه أبصارهم من آياته تعالى .

وذهب بعض المفسرين إلى أنه لا مفهوم للعدد وأن المقصود بالسبع المبالغة ، وهو تفسير مرفوض تأباه شواهد القرآن في وصف السموات .

بدائع الكون دليل القدرة والعلم :

وبما أن هذا الخلق البديع وترتيبه المحكم دليل قاطع على الصانع الخبير الذي نظم دقائقه بما يتلاءم مع الحكمة البالغة ، ذيلت هذه الآية بقوله سبحانه : «وهو بكل شيء عليم» ، ولفظة شيء هي أعم العمومات لإطلاقها على كل ما يُخبر عنه كما قال سيبويه وغيره ، وما أدل هذا الكون الفسيح ، ونظامه الرتيب ، وجماله الباهر على علم موجده بكل شيء ، وقدرته على ما يشاء ، وما على الإنسان ـ وهو جزء من هذا الكون ـ إلا أن يقرأ في صفحات هذا الوجود آيات الله الناطقة بإحاطة علمه وسعة قدرته ، وعظم شأنه ، وجلال سلطانه ، لا إله إلا هو خالق كل شيء ، وبيده ملكوت كل شيء ، منه المبدأ وإليه الرجعى وله الحمد في الآخرة والأولى ، سبحانه عما يقول الظالمون ، وتعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وهذا آخر ما يسر الله تدوينه في هذا الجزء بعد إلقائه دروسا تفسيراً لتسع وعشرين آية من سورة البقرة ، أسأل الله قبوله والتوفيق لإنجاز هذا العمل وغيره من الأعمال الصالحة ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

الفهـــرس

بيـــان	صفحة

بيـــــان	صفحة

بيـــان	صفحة

تصويب الأخطاء

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٦	٦	أما	وأما
٧	١	سورة أنزلت	أول سورة أنزلت
٨	٦	المشاكل	المشكلات
١٠	٤	وفاتها	وفاتها
١٦	٣	شرتهم	شرقهم
٣٢	٢	المسفوخ	بالمسفوح
٧١	٣	شاهدا	شافيا
٨٤	١٩	العاقل	الغافل
١٠١	٦	الاحدى عشرة	الاحد عشر
١١٧	١٩	ورجاءه	ورجائه
١٤٠	١١	عن الربيع	عند الربيع
١٤٢	٧	على صلواتهم	على صلاتهم
١٩٣	٩	يملّك	يملك
١٧٨	٥	اشتعال	اشعال
٢٠٧	١١	ويوم يعض	يوم يعض
٢٢٩	٢٠	مقابلة	مقابله
٢٥٠	١١	إبصار	الأبصار
٢٥٠	١٤	يقيده	يفيده
٢٧٦	١١	شكل	مشكل
٢٨٠	٥	في قول	قوله
٢٨١	١٣	في المشاركة	المشاركة
٢٨٨	١١	لتعزير	لتغزير
٢٩٩	٦	المومئة	المومية
٣٠١	٣	فلا طمع	فلا مطمع
٣٠٣	٢	وفي قلوبهم	في قلوبهم
٣٠٣	١٠	ولهم عذاب بما كانوا يكذبون	ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون
٣٠٣	١١	فزاردهم	فزادهم
٣١٧	١٢	بغروره	بغرورهم
٣١٧	١٣	في ضلاله	في ضلالهم
٤٢٦	٦	فأطلع	بأطلع
٤٣٩	٤	بجعل	يجعل
٤٤٢	١	العناء	العنان
٤٥٢	١٠	لأن	ولأن
٤٥٨	١٥	سرائن	القرائن
٤٨٢	١	فاستنكار	بأن استنكار
٥٢٦	٢	واستغلالها	واستقلالها
٥٣٢	٤	ضيعوا	ضيقوا

الناشر
مكتبة الاستقامة
شارع النور : ص.ب ٤٨٨١
ت : ٧٠٥٨١٨

طبع بمطابع النهضة - مسقط
تليفون : ٥٦٣١٠٤/٥٦٣٧٥٥ - فاكس : ٥٦٣١٠٦
رقم الايداع بوزارة الاعلام
٨٦/٦٣